

مطبعة الشركة الكبرى للتأليف والنشر بمصر

من افلاطون الى ابن سينا

للدكتور

جميل صليبا

عضو المجتمع العلمي العربي

الطبعة الثالثة

١٩٥١

من فلاطون

الى ابن سينا

محاضرات في الفلسفة العربية

المذكور

جميل صليبا
عضو المجتمع العلمي العربي

الطبعة الثالثة

مطبعة المكتبة الكبرى للتأليف والنشر بيروت

حافظ ١٤٥٥٩

كل الحقوق محفوظة

مكتب النشر العربي

طبوعات الملكية الكبرى للتأليف والنشر لصاحبها على فرحات بدش

السلسلة الفلسفية ٤

الطبعة الثالثة

١٩٥١ م

١٣٧٠ هـ

مطبعة المكتب الكبرى بدش

هاتف ١٤٥٥٩

توطئة

يحتوي هذا الكتاب على ست محاضرات في تاريخ الفلسفة العربية ألقى بعضها في معهد الأبحاث الأدبية ، وبعضها في كلية الآداب . وقد سميت : من أفلاطون الى ابن سينا ، لأن غرضه الاساسي هو إظهار أثر أفلاطون في مذهب (ابن سينا) ومن تقدمه من فلاسفة العرب .

إن أكثر مؤرخي الفلسفة ، يقولون مع (رنان) ، إن الفلسفة العربية مأخوذة عن آرسطو ، وإن فلاسفة العرب قد فتنوا بالحكيم الاسطاجيري ، فاتبعوا أثره مسيرين لا منحرفين : لأن العلوم الفلسفية قد انتقلت اليهم عن طريق مدرسة الاسكندرية ، فقبلوها كما وصلت اليهم من غير أن ينتقدوها . حتى لقد قال مونك : (١) : « لا شك أن العرب قد انتخبوا آرسطو وفضاوه على غيره ، لأن طريقته التجريبية كانت أقرب الى نزعاتهم العلمية من مذهب أفلاطون الخيالي ، ولأن منطقته كان سلاحاً نافعاً في المسائل الخلافية القائمة بين المدارس اللاهوتية المختلفة » . على أننا اذا تعمقنا في درس فلسفة (ابن سينا) مثلاً رأينا أنها تختلف عن فلسفة آرسطو في كثير من المسائل : كفكرة الفيض ، وفكرة خلود النفس ، وغيرهما . والحق أن (ابن سينا) متفق مع آرسطو في الطرائق والوسائل ، ويختلف عنه في الغايات والمقاصد ، ولعله لم يبتعد عن آرسطو في بعض المسائل إلا لتأثره بالوسط الاجتماعي ، ورغبته - كالفارابي - في الجمع بين الدين والفلسفة . فقد كان الفارابي يعتقد مثلاً ان الفلسفة واحدة ، وأن مقاصدها الحقيقية لا تختلف عن مقاصد الدين . وابن سينا يرى أيضاً - كابن طفيل - ان النبوة حالة طبيعية من أحوال النفس ،

1) Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe p. 312

وأن تعدد تصرّفات الخيال يجعل التعبير عن أحواله مختلفاً باختلاف الأشخاص .
فلا فرق إذن بين الدين والفلسفة إلا في الظاهر . ولا عجب لما
يقوله الأنبياء، إذا خاطبوا العامة، واختلف كلامهم عن كلام الفلاسفة .

فالجمع بين الدين والفلسفة كان إذن من أكبر العوامل التي جعلت الفارابي
وابن سينا يُعرضان أحياناً عن أرسطو ، ويتبعان أفلاطون . وقد ساروا في ذلك
على نخط فلاسفة الاسكندرية، ووجدوا في ترجمة كتب أفلاطون خير معين لهم على
بلوغ غايتهم . وكثيراً ما كانوا يتعدون عن أرسطو وهم لا يعلمون، لأن المزيفين نقلوا
الى اللغة العربية قسماً من كتاب (التساعيات Ennéades) لأفلوطين ، وزعموا
أنه لأرسطو ، فصار العرب يمزجون آراء فلاسفة الاسكندرية بآراء أرسطو ،
ويجمعون ذلك كله الى آراء أفلاطون، لا اعتقادهم أن الفلسفة واحدة، وأنها من
حيث حقيقتها لا تخالف الدين .

لذلك رأيت أن أدرس في محاضرتي الأولى فلسفة أفلاطون ، وانتقل منها الى
فلسفة الاسكندرية، فالفلسفة العربية . لأنني وجدت البحث في هذه الناحية من
أصول الفلسفة العربية ضرورياً لمن يريد أن ينظر نظرة عامة في تأثير أفلاطون .
ثم إنني أتبع محاضرتي الأولى بمحاضرتين انتقاديتين تحليليتين عن الفارابي، ومحاولة
الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، وغرضه من كتاب المدينة الفاضلة
ولخصت في المحاضرتين الرابعة والخامسة بعض الآراء التي سبق لي نشرها في اللغة
الفرنسية عن (ابن سينا)، ثم ختمت ذلك كله بمحاضرة عن رأي ابن سينا في السعادة .
فليست هذه المحاضرات إذن الا قبساً ضئيلاً لم أبلغ به من اليقين درجة تتجلى
به كل خفية ، أو تنكشف به كل ظلمة ، ولكنني أضفته الى مصباح هذه الامور
لعل زيتها يضيء ، فيعمل الباحثون اذ ذاك على احياء فلسفة العرب ، كما عملوا
حتى الآن على احياء آدابهم .

جميل صليبا

٩٥١ / ٣ / ٢٥

مصادر عن الفلسفة العربية

١ - أهم المصادر العربية (١)

ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، مجلدان القاهرة ١٨٨٢ ،
قطع - ٨

ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل (على هامشه الملل والنحل
للشهرستاني) : بولاق ، مصر ١٢٦٣ هـ ، قطع - ٤

ابن خلدون : المقدمة ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، قطع ٤
ابن خلدون ، منتخبات : جميل صليبا وكامل عياد ، دمشق مكتب النشر العربي
ابن خلكان : وفيات الأعيان ، مجلدان ، بولاق مصر ، ١٢٩٩ هـ ، قطع - ٤
ابن طفيل : حي بن يقظان ، دمشق مكتب النشر العربي ١٣٥٤ - ١٩٣٥ ،
قطع - ٨ .

ابن النديم : الفهرست ، القاهرة ١٣٤٨ هـ ، قطع - ٨ (ص ٥٢٨)
الأيحي (عضد الدين) كتاب المواقف : مجلدان ، القسطنطينية ، ١٣١١ هـ
أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٩٢٨ ، قطع - ٨
أحمد أمين : ضحى الاسلام ، القاهرة ١٩٣٣ ، قطع - ٨

(١) لم تذكر في هذه المصادر كتب ابن سينا والفارابي وغيرهما من فلاسفة الاسلام .

أحمد أمين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٥ ، قطع - ١٦

أحمد لطفي السيد : مقدمة كتاب « علم الاخلاق الى نيقوماخوس لأرسطو » القاهرة ١٩٢٤ م ، قطع - ٤

البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، من مطبوعات المجمع العلمي ، عني بنشره وتحقيقه الاساذ محمد كرد علي .

بور (ت. ج. دي) : تاريخ فلاسفة الاسلام ، نقله الى العربية محمد عبد الهادي ابوريده القاهرة ١٩٣٨

جالارزا (الكونت دي) : محاورات في الحكمة ، القاهرة ١٩٢٤ ، قطع - ٨
جميل صليبا : ابن سينا : درس وتحليل ومنتخبات ، دمشق ، مكتب النشر العربي ١٣٥٦ - ١٩٣٧ قطع - ٨

و كامل عياد : راجع ابن خلدون وابن طفيل والغزالي

الرازي (فخر الدين محمد بن عمر) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين (وهو مذيّل بكتاب «تلخيص المحصل» للعلامة نصير الدين الطوسي ، وفي هامشه كتاب معالم أصول الدين ») القاهرة ١٣٢٣ هـ

الرازي (فخر الدين محمد بن عمر) : لباب الاشارات ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٢٦ هـ ، قطع - ٨

زيدان (جرجي) : تاريخ التمدن الاسلامي ، مصر ١٩٠٤ ، جزء - ٣

الشهرستاني (ابو الفتح الامام محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل ، بولاق القاهرة ١٢٦٣ هـ قطع - ٤

طه حسين : قادة الفكر ، القاهرة ١٩٢٨ قطع - ٨

الفزالي : المنقذ من الضلال : المكتبة الكبرى للتأليف والنشر ، ١٩٥١ قطع - ٨

فرح أنطون : فلسفة ابن رشد ، الاسكندرية ١٩٥٣ قطع - ٨

القفطي (الوزير جمال الدين ابي الحسن علي بن القاضي أشرف يوسف) : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة ١٣٢٦ هـ قطع - ٨

قنواقي (جورج شحاته) مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٠

كاتب جلبي : كشف النظون عن أسامي الكتب والفنون : مجلدان ، التسطنطية ١٣١٠ هـ قطع - ٤

محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، مصر ١٩٢٧ قطع - ٨

مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب : المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين ، بيروت ١٩١١

يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٩٣٦



٢. — أهم المصادر العربية

- Amori** — Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II (Journal Asiatique, T.I Février – Mars 1853.)
- Aristote** — Œuvres traduites en français par J. Barthélémy-Saint-Hilaire , 35 volumes, in-8°. Paris 1873-1892
- Physique, Texte établi et traduit par Henri Carteron. Ed. Budé 1926-1931.
- Métaphysique. Livre I. trad. et comment. par Gaston Coll ,Paris-Louvain 1912, in 8°, 171 p.
- Arnold (T. W.)** — A volume of oriental studies, Cambridge. 1922 in -8°, VII - 49 p.
- Ayad (M. Kamil)** Die Geschichts. und Gesellschaftslehre Ibn-Haldouns. Berlin 1930
- Barbier de Meynard (c.)** — Traduction française de Prairies d'or de Mas'ou li, publiée avec le texte arabe 9 vol. Paris 1861-1877.
- Barbier de Meynard (c.)** — Traduction nouvelle du Traité de Gazali intitulé : Le Préservatif de l'Erreur. (Journal Asiatique 1868)
- Beausobre** — Histoire critique de Manichée et du Manichéisme. 2 vol Amsterdam, 1834.
- Berthelot** — Les origines de l'Alchimie, Paris 1855.
- Bloch** — Etudes sur l'ésotérisme musulman — (Journal Asiatique 1902).
- Boer (T. J. de)** — Geschichte der philosophie in Islam, Stuttgart, 1901, in-8°, traduction Anglaise par Jones
- Boutroux (E.)** — Etudes d'histoire de Philosophie. Paris, 1897, in-8° .
- Bréhier (E.)** — Histoire de la philosophie, Paris, 1926-30 in 8°

Brochard (V.) — Les sceptiques Grecs, Paris. 1923 in-8°

Carra de Vaux (B. Bernard) — Les penseurs de l'Islam.
5 vol. in-16 Paris 1921.

— Avicenne. Collection des grands philosophes. Paris
1900. in-8° -

— Gazali. Collection des grands philosophes. Paris
1920, in-8°.

— Le Mahomélisme. le génie sémitique et le génie
aryen dans l'Islam. Paris 1897.

— Traduction inachevée du Tehafut de Gazali,
publiée dans le Muséon 1899 et suiv.

— Traduction française du livre de l'avertissement et
de la Révision de Mas'oudi. Paris 1897.

— Traduction du poème sur l'âme d'Avicenne
(Journal Asiatique 1899, t. III) .

Chahrestani — Kitab Al - Milal w'al-Nihal , 2 vol. in-4°
éd. Cureton. London. 1845

Traduction Allemande du même ouvrage, par
Haarbrücker, 2 vol. in-8° , Hall, 1850-1851.

Chauvin (Victor) — Bibliographie des ouvrages arabes
ou relatifs aux arabes, publiés dans l'Europe chré-
tienne de 1810 à 1885, Liège 1892-1922. 12 vol. ont
paru.

Chevalier (J.) — La notion du nécessaire chez Aristote
et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez
Platon. Paris 1913.

Damascène (Jean) — Oeuvres, dans la patrologie de
Migne. Tomes 94-96.

Denis — Le rationalisme d'Aristote, thèse. Paris 1847.

Dozy — Essai sur l'Histoire de l'Islamisme. Traduit du
Hollandais par Chauvin [V.] Leyde 1897.

Dugat — Histoire des philosophes et des théologiens musul-
mans Paris 1878, in-8° .

- Duval** — La littérature syriaque. Paris 1899.
- Ermoni** — Saint Jean Damascène. Paris. 1904, in 16°.
- Farabi** — Al Farabi's philosophische abhandlungen, Dietrich, Leyde. 1890.
- La Cité modèle publiée par Dietrich, Leyde, 1895.
- Fouillée (Alfred)** — La philosophie de Platon. 4 vol. Paris 1895
- Forget** — L'Influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique (Revue Néo-scholastique t. I. p. 385-410)
- Franck** — Etudes orientales. Paris 1861.
- Galland (Henri)** — Essai sur les Motazélites. Genève 1906.
- Gauthier (Léon)** La théorie d'Ibn-Roshd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris Leroux 1909.
- Ibn-Thofaïl. sa vie, ses œuvres, Paris 1909
- Traduction française de Hay - ben Yaqhdhan. Roman philosophique d'Ibn - Thofaïl, publié avec le texte arabe dans la collection du Gouvernement Général de l'Algérie. Alger 1900
- Introduction à l'étude de la philosophie musulmane L'esprit aryen et l'esprit sémitique. La philosophie grecque et la religion musulmane. Paris Leroux 1923
- Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn-Roshd (Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV congrès des orientalistes) Alger 1905.
- Gilson (Etienne)** — Etude de philosophie médiévale Strasbourg 1921
- La philosophie au moyen âge. Paris Payot 1922.
- Golchon** — La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn-Sina Paris 1933
- Introduction à Avicenne, son épître des définitions, Paris 1923
- Goldziher** — Le dogme et la loi de l'Islam, traduction française de F. Arain. Paris 1920.
- le monothéisme dans la vie religieuse des musul-

- mans. [Revue de l'histoire des religions XVI-1887]
 — Le culte des saints chez les musulmans] Revue de l'histoire des religions 1880
 — Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam. Revue de l'his. des relig. [1888]
- Hauréou (B.)** — Histoire de la philosophie Scolastique. 3 vol. Paris 1872 - 1880
- Houdas** — l'Islamisme. Paris 1904.
- Huart** — La littérature arabe. Paris 1902
 — Le livre de la création et l'histoire d'El-Maqdisi, publié et traduit en français. 6 vol. Paris 1890-1919
- Hughes** — A dictionary of Islam. London 1685
- Huit** — Les arabes et l'Aristotélisme dans Annales de philosophie chrétienne, t. XXI Paris 1890
- khaldoun** — Proléomènes, trad. par de Slane.
- Lévy (Louis Germain)** — La métaphysique de Maïmoni de Paris 1904
 — Maimonide. Collection des grandes philos. Paris 1911
- Macdonald (Duncan-Black)** — Development of Muslim Théology Jurisprudence and Constitution Théory London 1903
 — Kalam. Encyclopédie de l'Islam t.II
 — Allah. « « t. I
- Madkour (Ibr.)** — La place d'Alfarabi dans l'Ecole philosophique musulmane Paris 1934
- Mandonnet** — Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle Fribourg (Suisse) 1889
- Massignon** — Le passion, d'Al-Hallaje Paris 1921.
 — Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris 1922
 — Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam Paris 1929 in - 8°
- Mehren** — Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et de Gazali.

- Le muséon. T, VII. Louvain 1888
- la philosophie d'Avicenne exposée d'après des documents inédits. Muséon 1882 et 1883
- Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain ben Abdallah Ben Sina ou Avicenne. Texte Arabe avec explication française. publié à Leyde 1889-1899.
- Munk (S.)** — Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1895.
- Ibn - Sina art, dans le Dictionnaire des Sciences philosophiques de Ad. Franck. Paris 1885.
- Nicholson (R. A.)** — A Literary History of the arabs, London, 1907, in 8°.
- Perler (R.)** — Yahya ben Adi. Paris 1920-21.
Petits Traités apologetiques de Yahya ben Adi et trad. Paris 1920.
- Petazzani (R.)** — La formation du monothéisme R. H. R. 1923.
- Piat** — Aristote. Collection des grands philosophes Paris 1903
- Picavet (F.)** — Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris 1905.
- Platon** — Œuvres, texte établi et traduit. Ed. Budé. Paris 1920-1930.
- Plotin** — Ennéades Texte établi et traduit par Emile Bréhier Ed. Budé. Paris 1924, in-8°
- Ravaisson** — Essai sur la Métaphysique d'Aristote. Paris 1837-46 2 vol.
- Renan** — Averroès et l'Averroïsme. Paris 1852.
- Robln** — La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris 1908.
- La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris 1923, in-8°.

- Saisset (E.)** — Précurseurs et disciples de L'escartes. Paris 1862
- Sale (V. G.)** — Observations historiques et critiques sur le Mahométisme. Panthéon littéraire . Paris 1857.
- Saliba (Djemil)** — Etude sur le Métaphysique d'Avicenne Paris 1926, in-8°
- Schomelders** — Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazali Paris 1842
- Sertillanges** — Saint Thomas d'Aquin. Paris 1910.
- Thomas d'Aquin**—Somme théologique. traduction française et complète de J. Carmagnolle. Draguigon. 1862
- Vacherot** — Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie 3 vol. Paris 1846
- Valtier** — La Logique du fils de Sina, Communément appelé Avicenne ,Prince des philosophes et médecins arabes Paris 1638.
- Ventura (M.)** — La philosophie de Saadia Gaon Paris 1934. in-8°.
- Le Kalam et le péripatétisme d'après les Kuzari Paris 1934. in-8°.
- Zeller** — La philosophie des grecs considérée dans son développement historique. traduction inachevée par E. Boutroux. 3 vol. in-8° . Paris 1844-1877.
- Zetterstein (K. V.)** — Al-Ashari. Encyclopédie de l'Islam I. p. 487

فلسفة أفلاطون — افلاطونية الحديثة

الفلسفة العربية

جعلت موضوع محاضراتي البحث في تاريخ الفلسفة ، من أفلاطون إلى ابن سينا ، لا لأني أريد في خمسة دروس أن أشرح لكم مذهب أفلاطون ، أو فلسفة ابن سينا شرحاً مفصلاً ، ولا لأدرس معكم تعاقب المدارس الفلسفية ، من تأسيس (الأكادimia) في القرن الرابع قبل الميلاد إلى عصر ازدهار الفلسفة العربية في القرن الحادي عشر ، بل قصدت من هذا العنوان هدفاً أدني من ذلك ، وهو بيان المسائل الفكرية العامة التي انتقلت من أفلاطون إلى الفلسفة العربية ، إما مباشرة عن طريق كتبه التي ترجمت إلى اللغة العربية ، وإما بالواسطة عن طريق الفلسفة الاسكندرانية التي كانت منتشرة الى ذلك العهد في البلاد المجاورة للبحر المتوسط .

المشهور عن فلاسفة العرب أنهم اتبعوا بالجملة آراء أرسطو ، حتى لقد قال « الشهرستاني » ، في « الملل والنحل » (١) : إن المتأخرين من فلاسفة الاسلام قد

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٥٠ من طبعة بولاق مصر ١٢٦٣ راجع ايضاً : ابن سينا ، منطق المشرقين ص ٢ - ٤ قال ابن سينا : « ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه معلمو كتب اليونانيين البقاء عن غفلة وقلة فهم ، ولا سمع منا في كتب ألفناها للعالمين من المتفلسفة المشغوفين بالمتأخرين » .

سلكوا « طريقة أرسطاطاليس في جميع ما ذهب اليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين » . فتحن لا نريد الآن أن نبين هذه الصلة العميقة التي تربط الفلسفة العربية بفلسفة المعلم الأول ، لأنها واضحة لا تحتاج الى دليل ، بل نريد أن نوضح هذه « الكلمات اليسيرة » ، التي أشار إليها « الشهرستاني » ، والتي تدل على ما للروح الأفلاطونية من الأثر في بعض نواحي التفكير الاسلامي .

وفي الحق إن الفلسفة العربية قد تردت زماناً طويلاً بين أفلاطون وأرسطو واستمدت من غير طريق اليونانيين علوماً كثيرة ، حتى صارت مركبة ، كثيرة الوجوه ، ولكنها التجأت بعد ذلك في زمان (ابن رشد) الى احضان أرسطو ، واستقرت فيها .

ولقد شعر (ابن رشد) نفسه بابتعاد (الفارابي) و (ابن سينا) عن طريقة المشائين فلامها على ذلك وأصلح ما توهماه ، حتى جعل الفلسفة موحدة بسيطة بعد أن كانت كثيرة العناصر . وهو يرى انه لولا ابتعاد (ابن سينا) و (الفارابي) عن رأي الفلاسفة الأفديمين ، لما استطاع (الغزالي) أن يتجرد للرد عليهم في كتاب « التهافت » ، فرد على ابن سينا والفارابي ، (وتوهم أنه رد عليهم جميعهم) (١) . فان سينا والفارابي أقرب إلى أفلاطون من (ابن باجة) و (ابن رشد) ، كما أن (سعاديا) الفيلسوف الاسرائيلي أقرب إلى أفلاطون من موسى بن ميمون (٢) . ولم يخف هذا التطور على فلاسفة الأندلس في القرن الثالث عشر ، فقال « ابن سبعين » :

(١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٦٢ طبعة مصر .

(٢) راجع : M. Ventura : La Philosophie de Saadia Gaon. Paris, 1934
J. Vrin.

« إن ابن سينا موه مسفط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة ، وماله من التأليف لا يصلح لشيء ، ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ، ولو أدركها لتضرع ريجها عليه ... وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون .
والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه . و « الشفاء » أجل كتبه . وهو كثير التخبط ، مخالف للحكيم . وإن خلافة له لما يشكر عليه ، فانه يبين ما كتبه الحكيم . وأحسن ما له في الالهيات « التنبيهات والاشارات » ، وما رمزه في «حي بن يقظان» . وما ذكره فيها هو من مفهوم (النواميس) لأفلاطون وكلام الصوفية .

« وأما ابن رشد فمفتون بأرسطو ، ومعظم له ، ويكاد أن يقلده في الحسن والمعقولات ، ولو سمع الحكيم يقول : إن القائم قاعد في زمان واحد ، لقال هو به واعتقده . وأكثر تأليفه من كلام أرسطو ، إما يلخصها ، أو يمشي معها في نفسه ، قصير الباع ، قليل المعرفة ، بليد التصور . غير أنه قليل الفضول ، ومنصف ، وعالم بعجزه ، ولا يعول عليه في اجتهاده ، لأنه مقلد لأرسطو » . (١)
ينتج من قول ابن سبعين أن فلاسفة الاندلس ، في القرن الثالث عشر ، كانوا شاعرين بما آل اليه أمر الفلسفة العربية في زمان ابن رشد ، وما كان من ابتعادها عن أفلاطون ، ورجوعها شيئاً فشيئاً الى انحضان الحكمة المشائية . وهذا التطور شبيه بتطور الفلسفة الأوروبية بين القرن الحادي عشر للميلاد والقرن الثالث عشر ، فقد سار « سنت آنسلم Saint Anselm » في كتبه على غط القديس أوغستونس ، وكان افلاطونياً في جدله . أما القديس توما

(١) راجع النصوص التي نشرها المسير ماسينيون تحت عنوان :

Massignon : Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris Geuthner 1929 P. 128 129

الاكوييني St. Thomas D'Aquin « فقد كان أرسطاطاليسياً ، يمتد إلى ابن رشد بصلة قوية ، ويأوم ابن سينا على ميله إلى أفلاطون ، واتباعه آراءه ، فالفلسفة العربية كانت في زمان الفارابي وابن سينا مفعمة بالروح الأفلاطونية ، وهذا ما سنبينه في محاضراتنا هذه ، لأننا سندرس :

- ١ . - نظرية الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون وأرسطو .
 - ٢ . - جمهورية أفلاطون والمدينة الفاضلة للفارابي .
 - ٣ . - نظرية الفيض أو صدور الوجود عن الخالق .
 - ٤ . - نظرية النفس عند ابن سينا .
 - ٥ . - رأي ابن سينا في السعادة .
- أما المحاضرة الأولى فقد تخصصناها لبيان شيء من :

مذهب أفلاطون وانتقاله إلى فلاسفة الاسكندرية ، ثم

انتقال هذه الفلسفة الأفلاطونية الجديدة إلى اللغة العربية .

لقد انتقلت فلسفة أفلاطون إلى اللغة العربية عن ثلاثة طرق :

- ١ - الطريق الأول هو الطريق المباشر : وذلك بواسطة كتب أفلاطون التي ترجمت إلى اللغة العربية . فقد ترجم العرب كتاب « Timée » ، وكتاب « السفسطائي Sophiste » ، وكتاب « النواميس Les lois » وغيرها ، حتى لقد ذكر ابن النديم في الفهرست أن حنين بن إسحاق فسر كتاب « السياسة » لأفلاطون ، وأنه رأى كتاب « المناسبات » من خط يحيى بن عدي ، وكتاب « سطرطس » (١) . وذكر أيضاً كتباً أخرى لأفلاطون ؛ ككتاب « الغورجياس ، Gorgias » ، وكتاب « كريتون Criton » ، وكتاب « فاذن Phédon » ،

(١) راجع ابن النديم : الفهرست ص ٣٤٤ قال : « وكتاب سطرطس ترجمه المسودوريوس بخط يحيى » .

و « واتوفرون Euthyphron » ، و « پروتوغراس Protagoras » ، و « قدر Phèdre » (مينون Ménon) ، من غير أن يذكر ترجمتها ، ولكن ذكره لما دليل على اطلاع العرب على بعض ما جاء فيها :

أولاً : — لأن أرسطو يشير إليها في كتبه .

ثانياً : — لأن إسحاق بن حنين نفسه ألف كتاباً في أخبار الحكماء على نخط كتاب « بلوتارك Plutarque » ، ذكر فيه فلسفة أفلاطون . ولولا اطلاع العرب على فلسفة أفلاطون ، لما استطاع الشهرستاني أن يلخص مذهبه في الملل والنحل . أضف إلى ذلك أن قسماً كبيراً من كتب أفلاطون ترجم إلى اللغة السريانية ، ككتاب « الغورجياس » ، وكتاب « فيدوت » ، حتى إن أبا علي بن زرعة نقل من هذا الكتاب الأخير شيئاً يسيراً إلى اللغة العربية . (١)

٣ — الطريق الثاني : — هو انتشار آراء أفلاطون بين حملة العلم من السوريين والمصريين ؛ كيوحنا الدمشقي ، ويحيى النحوي وغيرهما ، فقد ولد يوحنا الدمشقي في دمشق ، وكان أبوه « سرجون الرومي » أميناً من أمراء معاوية وولده يزيد ، وبقي في خدمة الأمويين حتى بخلافة عبد الملك بن مروان (٢) . وقد ألف يوحنا ابنه كتاباً في « ينابيع المعرفة » ، تجد فيه بعض الآراء المشابهة لآراء علماء الكلام . أما يحيى النحوي فقد كان أسقفاً في إحدى كنائس مصر ، وعاش إلى أن فتحت مصر على يدي عمرو بن العاص ، وله من الكتب كتاب الرد على أرسطاطاليس (٣) ، ست مقالات ، أثبت فيه حدوث العالم .

(١) ابن النديم الفهرست ص ٣٥٣

(٢) كارا دوفو ، ابن سينا ، ص — ٥٣ ، المحودي مروج الذهب .

(٣) ابن النديم : ص ٣٥٦ طبع مصر .

٣- والطريق الثالث الذي انتقلت منه فلسفة أفلاطون الى اللغة العربية ، هو طريق الفلسفة الاسكندرانية . وهي الفلسفة الافلاطونية الحديثة التي جمعت بين آراء أفلاطون وأرسطو . وأشهر فلاسفتها « فيلون Philon » الاسرائيلي ، المعاصر للمسيح ، ثم « افلوطين Plotin » ، اندي يسميه العرب « الشيخ البيوفاني » ثم « فرفورديوس Porphyre » ، وبروكلس .

ولكن ما هي هذه الفلسفة الافلاطونية الحديثة ؟ قلت انها جمعت آراء أرسطو الى آراء أفلاطون ، ولكنها افلاطونية بالذات ، أرسطاطاليسية بالعرض . ولا يمكننا أن ندرك حقيقة هذه الفلسفة ، ونبين تأثيرها في الفلسفة العربية إلا اذا رجعنا الى منبعها ، وألقينا نظرة عامة على فلسفة أفلاطون نفسه . (١)

ولد أفلاطون في أثينا سنة ٤٢٧ قبل الميلاد من أسرة أرسطقراطية ، عريقة في المجد والشرف ، فانقضت حياته الاولى في الاضطرابات السياسية والازمات الاجتماعية ، فلما انتهت معارك (البوبونيز) سنة ٤٠٤ ، وانكسرت أثينا ، وتحطم أسطولها العظيم ، سقطت حكومة كريتياس ، ورئيس الطغاة وعم أفلاطون . فاستلم زمام الحكم من بعده جماعة الديمقراطيين الذين قتلوا سقراط . فلما مات سقراط ، اعتزل أفلاطون الحياة العامة ، ثم سافر الى مصر ، ثم الى صقلية ، حيث اجتمع بالطاغية « ديسيراقيوزي » ، ثم عاد الى أثينا وأسس الاكاديمية ، بالقرب من قرية « كولون » ، وهناك ألقى دروسه ، والف كتبه

(I) A. Fouillée : La philosophie de Platon.

Piat : Platon. Paris 1907

Diès : Platon. Paris 1930

L. Robin : Sur la doctrine de la reminiscence. Revue des Etudes Grecques XXXII 1919, P. 451

L. Robin, Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris, 1908.

ثم مات عن عمر يناهز الثمانين ، محاطاً بتلاميذه الذين كانوا يحبونه ، كما كان هو نفسه يحب أستاذه سقراط .

إن هذه النظرة السريعة التي ألقيناها على حياة افلاطون ، توضح لنا الاضطراب الذي نجمده في بعض نواحي فلسفته ، وتعلل لنا تشاؤمه السياسي الذي ينطوي عليه كتاب الغورجياس ، وكتاب الجمهورية . فقد كان افلاطون يكره . ديموقراطية (بريكاس) ، كما كان يكره استبداد « كيرتياس » ويرغب في حياة اجتماعية مؤسسة على العدل والحكمة . ولعله لم يحب سقراط ، ولم يتبع آثاره ، إلا لأن سقراط كان عادلاً وحكيماً . وربما كانت صفات افلاطون الطبيعية ، وشرائط حياته الاجتماعية ، أقرب الى ان تجعل منه رجلاً سياسياً ، أو رئيساً حربياً ، لانه كان شريف النسب ، قوي البنية ، حتى لقد حاز في الجندية عدة امتيازات ، وحصل في الالعب الرياضية على جوائز كثيرة ، الا ان مصادفته لسقراط بدلت حياته كلها ، فاقتن بتعاليم الحكيم وعمق نظره ، وسحر جدله ، فأقبل عليه بفكره وقلبه ، حتى قال عن نفسه : « اشكر الله لانه خلقتي يونانياً لا بربرياً ، حرّاً لا عبداً ، ورجلاً لا امرأة ، واشكره ايضاً لانني ولدت في عهد سقراط » . لم يحب افلاطون أستاذه الا لانه وجد في تعاليمه واسطة يمكنه بها ان يرجع النظام الى حياة بلاده المضطربة . ولما كان سقراط يؤمن بالله واحد ، ويعتقد ان هناك حياة ثانية ، فقد مال افلاطون نفسه الى هذا الاعتقاد ، لأنه وجد فيه شفاءً من القلق ، ونجاةً من الشك ، وصيانة من الظلم ، وروحاً تعيد الى الشبان الآثينيين ما أفقدهم إياه الشك من قوة الايمان ، وأمان الفضيلة . ان فلسفة افلاطون مفعمة بهذه الفكرة . وسواء أنظرنا الى مذهبه من الوجهة

الانسانية ام من الوجهة الكونية فانتا نكشف في كل مكان منه عن صورة الخير التي يريد افلاطون ان يجعلها مبدأ كل نظام واتساق ونسبة . فالكون في نظره كتاب هندسة ، والصانع مهندس ، ومن لم يكن مهندساً فلا يحق له أن يدخل هيكل الفلسفة .

ولكن كيف يتوصل الانسان الى ادراك هذا النظام ؟ هل يستند علمه به الى الاحساس ، ام هل هو قبلي ، سابق للتجربة ، متقدم على المحسوسات ؟ إذ ارجع الانسان الى نفسه وجد فيها سائر مبادئ المعرفة ، والمرء لا يطلع على الحقيقة إلا بتأمل ذاته . فيبدع هذا التأمل اشياء تعاني النفس من أجلها آلاماً تشبه آلام الولادة . ان العبد الذي امتحنه سقراط وجد بالتأمل ان المربع المرسوم على قطر مربع آخر يعادل ضعف ذلك المربع ، فالاطلاع على الحقائق إنما يكون بالتأمل والحدس ، اي بالتذكر . والعلم لا يكون بالاحساس ، لأن الاحساس متغير متبدل ، وكل ما هو في حركة دائمة وتبدل مستمر ، لا سبيل فيه إلى العلم . إن افلاطون يعتقد « كهرقليت » ان الحركة ناموس الحوادث ، وان التبدل قانون الاحساس ، وأن كل شيء من هذا العالم المحسوس يتبدل ويتغير . الميلاد موت ، والشروق غروب ، ومن الصعب على النفس ان تعلم شيئاً اذا كانت الجوادث لا تبقى على حال ثابتة . لقد استنتج هرقليت من تغير الحوادث المحسوسة عدم إمكان العلم ، إلا أن افلاطون لم يجعل العلم قائماً على المحسوسات ، بل جعله مستنداً الى المعقولات . إن إيمانه بالعلم لا يقل قوة عن ريب هرقليت فيه ، لأن العلم ليس مبنياً على الاحساس وحده بل هو ناشئ عن التأمل والتذكر . نعم ! ان الاحساس يوقظ النفس من نومها ، ولكن هناك معقولات كالوجود ، والمثابرة ، والتباين ،

والهوية ، والتغير ، والجمال ، والقبح ، والخير ، والشر ، لا تدركها النفس عن طريق الحواس ، بل تدركها عن طريق المقايضة بين الحاضر والماضي والمستقبل . ولكن كيف يتم للنفس هذا التذكر ، وهذا الحدس ، وهي سجين في قفص الزمان والمكان ؟ إن النفس لا تطلع على المعرفة بواسطة الاحساس ، بل تتذكر عالمها الابدائي الذي كان ذا قبل ان تتصل بالجسد . لقد كانت النفس في السماء تسير مع الآلهة وراء مركبة جوبيتر . إن العالم العقلي هو وطنها الحقيقي ، انها لسبب ما أعرضت عن تأمل المعقولات ، فأضاعت أجنحتها ، وهبطت الى الارض ، وجاورت خراب الجسد ، ونسيت ما كانت تعلمه من حقائق الاشياء ، يوم كانت في السماء ؛ فالعلم هو تذكر النفس لما نسيته من الحقائق ، او هو صعود من العالم المحسوس الى العالم المعقول . ولا يستطيع المرء أن يرتقي من الحوادث الى عالمها ، أو من الاحساس الى الصورة ، الا اذا كان مؤيد النفس بشدة الصفاء . ان ادراك الحقائق الخالدة ليس بالأمر السهل ، لان الناس تعودوا في كهف الحياة أن يدر كوا الظلال ، ويعرضوا عن أسبابها الحقيقية . قال أفلاطون :

« تصور طائفة من الناس تعيش في كهف سفلي مستطيل يدخله النور من باب في طوله ، وقد سجن فيه أولئك الأقوام منذ نعومة أظفارهم ، والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم ، فاضطرتهم الى الجمود والنظر الى الأمام فقط ، لحياولة الاغلال دون التفاتهم ؛ ثم تصور أن وراءهم ناراً ملتهبة ، في موضع أعلى من موقعهم ، وأن بينهم وبينها جداراً منخفضاً كسياج المشعوذين الذين ينصبونهم لمشاهدتهم ؛ وتصور أناساً يمشون وراء ذلك الجدار ، حاملين تماثيل بشرية ، وحيوانية ، مصنوعة من حجارة ، وأخشاب ضخمة ، مع كل انواع الأواني ، مرفوعة فوق

الجدار ؛ وافرض أن بعض أولئك المارة يتكلم ، وبعضهم صامت . إن هؤلاء السجناء لا يرون شيئاً سوى الظلال التي أحدثها اللهب وراءهم ، لأنهم مقيدون لا يلتفتون ؛ ثم إنهم يحسبون هذه الظلال حقائق ، ويظنون أنها تتكلم ؛ ولنفرض أن أحدهم نُحلت أغلاله ، فتمكن من الالتفات إلى الوراء . إن عينيه تتألمان من النور ، ويتمير في أمره ، وبحسب الأشباح ، التي كان يراها فيما مضى ، حقائق أكثر من الحقائق التي يراها الآن ، ثم أنه يأنف أشياء العالم الأعلى ، ويرى اليقينيات ، ويتمكن أخيراً من رؤية الشمس ذاتها . (١)

إن السجناء في هذا الكهف هو الإنسان ، ومعرفة بالظلال هي المعرفة الحسية ؛ أما المعرفة اليقينية فهي المعرفة بالمثل ، والشمس هي صورة الخير ، لأنها مبدأ جميع المثل ، وأصلها .

ولكن ما هي المثل ؟

المثل عند أفلاطون هي الحقائق الخالدة ، والصور المجردة ، في عالم الآله . وهي لا تدثر ، ولا تفسد (٢) ، ولكنها أزلية أبدية . والذي يفسد ويدثر إنما هو هذا الكائن المحسوس . فيوجد إذن ، بالنسبة إلى أفلاطون ، فوق هذا العالم المحسوس عالم آخر هو عالم الصور المجردة . إن الانسانية مثلاً هي إحدى هذه الصور ، وهي خالدة لا تتبدل ولا تتغير . أما الإنسان ، الذي نراه ونشير إليه ، فهو في كل يوم على حال .

(١) أفلاطون - الجمهورية ، ٧ ، ٥١٥ ، ترجمة حنا خباز ، ص ٦٨٤ ، مصر ١٨٢٩

(٢) الفارابي ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٢٦ ، مصر ١٩٠٧

(٣) A. Fouillée : La philosophie de Platon t, 1 Ch. II p. 13

(٤) Ibid, ch, III, p. 47

ان المُثُل هي مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود معاً

المثل هي مبدأ المعرفة ومصدر إشرافها ، لأن العلم كما بينا لا يقوم على الاحساس ، بل على التأمل ، والكشف ، والتذكر ، فيرتقي الفكر من الرأي إلى العلم ، لا عن طريق الاستقراء والاستنتاج ، بل عن طريق الحدس .

والمثل هي مبدأ الوجود ، لانه لا حقيقة للأشياء المحسوسة إلا بما تشتمل عليه ماهياتها من الصور التي تصل بينها وبين عالم المثال . إن فيدون Phédon مثلاً أجمل من سقراط ، لا لأنه متصف بالجمال المطلق ، بل لأن فيه جمالا نسبياً يدل على أن نصيبه من معقول الجمال ، وحقيقته الخالدة ، أكثر من نصيب سقراط . إن صورة الجمال المطلق ليست جمال أفلاطون النسبي ، بل هي فوق كل جمال جزئي . هي حقيقة الجمال الخالدة التي لا تتبدل ، ولا تتغير ، هي معقول الجمال المفارق للأشياء المحسوسة . إن الحقيقة ليست في الحوادث والمادة ، بل في الصورة ، لأن المادة مقر العدم ، ولا يمكن تثبيت العدم إلا بما يشرق عليه من الصور ، كأن حقائق الأشياء منسوجة من الصور التي تشرق عليها من عالم المثال . فالصور الحسية في نظر أفلاطون تتولد من المثل المفارقة ، وهي غير المماني التي تجردها النفس من الأشياء المحسوسة . إن المثل هي مبادئ الكليات العقلية ، لا بل هي نهاية كلها . الكليات العقلية تكون في الذهن ، أما المثل فموجودة خارج الذهن ؛ وهي لا تنقسم بالرغم من صدور الصور المختلفة عنها . إن فضاء المعقولات هو فوق فضاء الفكر ، والمثال الخالد لكل شيء هو خيره الخاص به ، وفوق هذه المثل مثال أعلى ، هو مبدأ المثل كلها وغايتها التي توحد بينها وتنظمها ، وهذا المثال هو الخير الأعلى أو الإله .

لقد انتقد آرسطو رأي أفلاطون في المثل ، واتبعه في انتقاده أكثر فلاسفة العرب . ولكن ابن سينا ، كما ستري ، أخذ بجانب من هذه النظرية ، فجمع المثل كلها في العقل الفعال ، وسمي مبدأ العقول كلها بواهب الصور ، وواجب الوجود .

وبالرغم من هذه الانتقادات ، فإنا لانجد نظرية المثل خالية من الجمال والروعة حتى إنك تستطيع أن تقول إنها تحتوي على فلسفة أفلاطون كلها : من نظرية المعرفة ، الى حقيقة الكون ، والاله .

إن أفلاطون يسمي الاله بالخير الأعلى ، وهو المثال الكامل ، والمعقول المطلق ، الذي يوحد بين المثل كلها ، وينظمها . قال أفلاطون (١) :

« إن صورة الخير هي الحد الأقصى لكمال العالم العقلي . اننا لا ندركها إلا بالعناء الطويل ، ولكن متى أدركناها ، علمنا أنها العلة الأولى لكل ما هو جميل وحسن ، ففي العالم المنظور تحدث النور والشمس ، وفي العالم العقلي تولد الحقيقة والعقل » .

وقال أيضاً (٢) : « إن جميع المعقولات تستمد من الخير الأعلى وجودها وماهيتها . إن الخير الأعلى هو أساس العلم والحقيقة ، ومع أن كلا من المعرفة والحقيقة جميل جداً ، فمن الصواب أن نقول : إن صورة الخير الأعلى هي شيء يمتاز عنها ، ويفوقها جمالاً » .

ماهي صفات الخير الاعلى ؟

إن الخير الأعلى واحد لا يتعدد ، لأنه لو تعدد لما كان خيراً أعلى . ثم إنه بسيط ، ومعنى ذلك أن ذاته تحتوي على جميع الصفات ، لا على صفة واحدة .

(١) الجمهورية : ٧ ، ١٧٠ هـ

(٢) الجمهورية : ٧ ، ٥٠٨ هـ

ثم إنه كامل، لا يتغير . وهو قديم، أزلي، مفارق للزمان، لأن الزمان صورة من صور الوجود الفاني .

والخير الأعلى ليس معقولاً فحسب ، وإنما هو معشوق أيضاً . إننا بالحب ندرك الجمال ، كما ندرك بالعلم أنوار الحقيقة . قال أفلاطون في كتاب المائدة (١) : « إن الذي يجعل للحياة قيمة في عيني هو تأمل الجمال الأبدي » . بما أحسن مصير الانسان، الذي يستطيع أن يتأمل الجمال الالهي في بساطته، وصفاته، مجرداً عن الألوان الزائلة .

إن هذا الجمال الالهي هو الخير المطلق ، وهو رمز الحياة والحركة . قال أفلاطون (٢) : « ماذا؟ أريدون أن يقتنعوني ان الحركة، والحياة، والنفس، والعقل ليست في الحقيقة من صفات الوجود المطلق؟ أريدون أن يقولوا إن هذا الموجود لا يفكر، وإنه ساكن، لا حياة، ولا حركة فيه ، وأنه لا نصيب له من سمو العقل وقداسته » . فالإله إذن ليس ذاتاً مجردة عن سائر الصفات ، بل هو حركة، وحياة ، ونفس، وعقل . ولكن هذه الصفات لا تحدث كثرة في ذاته ، لأنه وحدة في كثرة . وهذه الصفات تجعل إله أفلاطون مختلفاً عن إله آرسطو ، لأن إله آرسطو عقل لا يعقل إلا نفسه ، ويحرك العالم من غير أن يتحرك معه ، كأنه نقطة مجردة، لا حياة فيها، ولا عاطفة . أما إله ابن سينا فهو عقل، وعقل، ومعقول، عاشق، وعاشق، ومعشوق، وخير محض ، فهو بهذا المعنى أقرب إلى إله أفلاطون من إله آرسطو .

ثم إن إله أفلاطون هو الصانع الذي أبدع نظام هذا الكون . فقد كانت المادة تتحرك حركة مشوهة ، مضطربة ، على غير نظام ، فنظمها الصانع ورتبها ،

1) Banquet , 210 Sqq

2) Sophiste : E 249

وأبداع العالم ، من لا نظام إلى نظام . وذلك الإبداع غير زمني ؛ فالعالم إذن حادث ، بمعنى أن الصانع رتبته ، ونظمه ، والمادة قديمة ، إلا أنها مجردة عن كل حقيقة جوهرية ، لا بل هي كما قيل مقر الامكان والعدم . وسنرى عند البحث في نظرية الفيض (Emanation) كيف انت الفارابي وابن سينا يعلنان صدور الموجودات عن الخالق ، صدوراً إبداعياً ، شبيهاً بالفيض الذي تكلم عنه فلاسفة الاسكندرية ، واقتفوا به أثر افلاطون .

ثم ان لهذا المبدأ الأول عناية بالعالم ، فهو قد صنعه على مثاله ، مفعماً بالخير . وإذا قيل إن في العالم شراً ، قال افلاطون ، كما قال ابن سينا من بعده (١) : إن هذا الشر نسبي ، وأنه لا وجود للشر المطلق ، وأنه ليس في الامكان أبدع مما كان . وانت على العاقل أن ينظر إلى الكل لا إلى الجزء ، فإذا نظر إلى مجموع الأشياء وجد الخير فيها غالباً على الشر ، لان الخير مقتضى بالذات ، أما الشر فمقصود بالعرض (ابن سينا) . وهو عرض زائل ، لا يلحق الا الوجود الجزئي .

أضف إلى ذلك ان افلاطون يقول بخلود النفس ، ويعتقد ان النفوس الكريمة ستنال على عملها ثواباً ، وأن النفوس الخسيسة ستعذب بعد الموت إلى عالم الظلمات . ولذلك قال في كتاب الجمهورية (٢) : « اذا أصاب العادل مرض ، او فقر ، او اي مصاب أليم ، كانت عاقبة ذلك خيراً له ، إما في هذه الحياة ، او في الحياة الثانية ، لأن الآله لا تنسى من جاهد جهاداً حسناً في اعتناق البر والفضيلة ، والتمثل بالله ، على قدر ما اتيح للإنسان بلوغه » .

(١) ابن سينا ، نجاته ، ص ٤٦٦ طبعه مصر ١٣٣١

(٢) République X. 613

وقال ايضاً في كتاب الغورجياس : « إن (رادامانت) يحاكم النفوس في الحياة الثانية ، فيرسل نفوس الأشرار إلى (التاتار) أي إلى اعماق الجحيم ، ويرسل أرواح الفلاسفة إلى الجزر السعيدة (١) . فهناك إذن حياة ثانية ، وبقاء فردي ، يخالف المخلود الذي تكلم عنه آرسطو ، لأن المخلود عند « فيلسوف إسطاجيرا » ليس فردياً ، بل هو كلي . ومن دقق في نظرية ابن سينا في مخلود النفس أدرك أن ابن سينا يخالف فيها للمعلم الأول ، متفق مع أفلاطون . وسنبين ذلك عند البحث في نظرية النفس عند ابن سينا .

والخلاصة أن آراء أفلاطون قريبة جداً من الشرائع السماوية ، لذلك سار على مذهبه « القديس اغوستنوس St. Augustin » ، وغيره من فلاسفة المسيحية . والفكرة الدينية عنده قوام الاخلاق ، وأساس التنظيم الاجتماعي الذي تخيله . ولولا هذه الفكرة الدينية لما كان للحياة نظام ، ولا كان للعقاب ، والثواب معنى . إن الفكرة الدينية هي أساس النظام في المدينة السعيدة ، وهي الهدف الاسمي الذي يرمي اليه أفلاطون في كتاب الجمهورية . لذلك تجده يقول للشبان : إن الأمة لا تكون قوية إلا إذا آمنت بإله يعزي القلوب الجريحة ، ويشجع العزائم الخائرة ، وإن تقسيم الدولة بين الفلاسفة ، والمحاربين ، والعمال امر مقدر من الله . ثم يذكر لهم الاسطورة الملوكية ويخاطبهم قائلاً :

« كلكم إخوان في الوطنية ، ولكن الإله الذي جبلكم وضع في طينة بعضكم ذهباً ، يمكنهم من أن يكونوا حكاماً . . ووضع في جبلة المحاربين فضة ، وفي جبلة العمال ، والزراع ، وضع نحاساً ، وحديداً . ولما كنتم متسلسلين بعضكم من بعض ، فالاولاد يمثلون والديهم . على انه قد يلد الذهب فضة والفضة ذهباً .

1) Gorgias P. 93 sqq .

فاذا ولد الحاكم ولداً ممزوجاً معدنه بنحاس أو حديد ، فلا يشفق والدوه عليه ، بل يولونه المقام الذي يتفق مع جبلته ، فيكون زارعاً ، أو عاملاً . واذا ولد العمال أولاداً ، ثبت بعد الاختبار أن فيهم ذهباً أو فضة ، وجب رفعهم إلى منصة الحكم . (١)

وهكذا يقنع الاولاد بقسمة الله ، ويستسلمون لقضائه ، ويخضعون للروح الدينية ، التي يريد أن يملأ أفلاطون نفوسهم بها . ولذلك قال بعضهم : إن الافلاك التي يخططها أفلاطون ، هي أفلاك روحانية (٢) . وقال (نومينيوس) أحد تلاميذ فيثاغورس : إن أفلاطون أشبه بموسى ، إلا أنه يتكلم بلغة اليونان . ولذلك أيضاً زعم (فيلون) (٣) انه يمكن التوحيد بين موسى ، وأفلاطون ، وزينون .

لقد جمع فيلون الحكمة اليونانية الى الديانة الاسرائيلية ، واستند الى مبادئ أفلاطون ، في نظرية « الكلمة » ، التي بنى عليها مذهبه في إبداع العالم (٤) . وذلك أن أفلاطون زعم في كتاب السفسطائي ان الاله حياة ، ونفس ، وحكمة . ثم قال في كتاب الجمهورية : ان صورة الخير الأعلى هي علة سائر المثل ، فهي اذن ينبوع الحياة ، والحكمة ، ومبدأ النفس ، فلا يجوز ان نقول : ان الله عقل وحكمة وحياة ، بل يجب ان نقول انه ينبوع الحياة والعقل . والعقل يفيض اذن عنه ، ويتصل به ، وهو حد متوسط بينه وبين سائر الموجودات . وهذا شبيه بما فعله (فيلون) ، اذ جعل الكلمة متوسطة بين الاله والعالم . فالاله هو سبب

(١) République III 415

(٢) اخوان الصفاء ، ص ٨٦ ، جزء ٤

(٣) ٣٥ - قبل الميلاد

(٤) Venturi : La philosophie de Saadia Gaon, p. 51

الكلمة ، والكلمة هي علة الروح ، والروح تحرك العالم بأسره ، وتدخل إليه
حكمة الخالق .

ولقد أخذ (أفلاطون) وغيره من فلاسفة الاسكندرية بهذه النظرية التي
استنبطها (فيلون) وقالوا بالأقانيم الثلاثة ، حتى لقد مزجوا فلسفة أرسطو بفلسفة
أفلاطون ، في زمان كان الفكر البشري فيه أميل الى السحر والتصوف ،
منه الى البحث العقلي المجرد . لقد فرق أفلاطون بين الخير الاعلى ، والعقل
والنفس ، أما أرسطو فقد جعل الاله عقلاً محضاً . ولكن الرواقين قالوا
ان الله هو روح العالم ، فمزج (أفلاطون) هذه المبادئ المختلفة ، وقال ان
الواحد هو مبدأ كل شيء ، وإنه الأقسام الأول . ثم ان العقل هو الأقسام الثاني ،
وهو دون الواحد في الكمال ، ثم يتلوه أقنوم ثالث وهو النفس . والواحد
هو الخير المحض ، الذي يفيض عنه الوجود فيضاً ضرورياً ، من غير أن
ينقص هذا الفيض منه شيئاً ، والوجود يفيض عنه لجوده ، لا لشيء آخر غيره ،
كما تفيض الحرارة عن النار ، والبرد عن الثلج ، والنور عن الشمس . وكما
أن كل شيء يصدر عن الواحد ، فكذلك كل شيء يعود اليه . الكثرة
تنتج عن الوحدة ، ولكنها تعود الى الوحدة وتجتمع فيها ، كما تعود النفس
أيضاً الى خالقها ، وتتصل به عن طريق الرياضة ، والتأمل ، والاستغراق ، والغيبة
عن الوجود (١) .

ان نظريات (أفلاطون) هذه مستنبطة من كتابي السفسطائي والبارمنيد
لأفلاطون ، غير أن هذه الآراء الاسكندرانية مفعمة بروح التصوف الشرقي ،
لأن (أفلاطون) قد جاء الى الشرق ، ورافق الحملة التي أرسلها الامبراطور

(١) راجع : Bréhier : Histoire de la philosophie, t-I, p. 453, Paris :

(غوردیان) الى بلاد فارس ، فتأثر بتعاليم زرادشت ، وضمها الى آراء أفلاطون وأرسطو ، ثم نشر كتاب « الانبياء Ennéades » على يد تلميذه (فرفوريوس Porphyre) السوري ، الذي ولد في مدينة صور ، وانتقل قسم كبير من هذه الآراء الى الفلسفة العربية ، لأن (ابن نعيمة) قد ترجم قسمًا من كتاب الانبياء الى اللغة العربية ، فصححه الكندي ، وسمي « اثولوجيا » ، ونسب الى أرسطو خطأ ، كما نسب اليه كتاب « بروقلوس » في اللاهوت . لقد جاء في كتاب الاثولوجيا هذا ان الواحد علة العلل ، ومبدأ كل شيء ، وأن كل ما في الافق الادني من هذا العالم يصدر عن الافق الاعلى ، وان كل العقول التي في الافق الأعلى تصدر عن الواحد . فالموجود الاول يصدر عن الواحد ، واذا فكر في الواحد صار عقلاً . ثم صار مبدعاً ، فيتولد عنه صورة ونفس . فالنفس اذن وسط بين العقول المجردة والمحسوسات المشخصة . وهي تتطلع الى الافق الاعلى لتشرق المعقولات عليها ، وللموجودات في عالم المثال صور خالدة لاتدثر . والنفس تصل عالم الحس بعالم المثال ، وهي أجمل من الموجود الحسي ، لأنها أقرب منه الى العقول المجردة ، وهي أقل جمالاً من العقول ، لأنها أقرب منها إلى المادة ؛ الا أن جمال صورة النفس أزلي ، وهو يفيض على الطبيعة . اذن فجمال النفس هو في تعشقها للأفق الأعلى ، وقبحها هو في اتصالها بالمحسوس ، ومهما اختلفت مراتب الموجودات ، فان الحب يجمعها ، لأن الحب هو الجمال الأبدي ، والخير المحض .

ان هذه الآراء كما ترى أفلاطونية ، ولا غرو فان صاحبها الحقيقي هو أفلوطين زعيم الأفلاطونية الجديدة ، الا أنها نسبت الى أرسطو ، وبني عليها الفارابي - كما سترى في المحاضرة الآتية - نظريته في الجمع بين رأيي الحكيمين

(أفلاطون وأرسطو) . وانتشرت هذه الآراء في اللغة العربية عن طريق الفلسفة الاسكندرانية ، كما انتشرت آراء أفلاطون بواسطة كتبه التي ترجمت فيما ترجم من الكتب اليونانية ، وامتزجت على هذه الصورة آراء أرسطو بآراء أفلاطون ، وانضمت اليها آثار الفلسفة الفارسية والهندية ، وآثار العقائد الدينية وتكوّن من ذلك كله مزيج مختلف الصور ، مركب العناصر ، لا تخلو بعض نواحيه من التناقض ، الا أنه بناء جميل ، يدل على جهود جبارة ، ونفوس توافقة الى الخلود ، وإيمان برسالة الانسان ، وثقة بسعة نطاق العقل . ولعل ما نجده عند (اخوان الصفاء) ، و (ابن سينا) من العناصر الاشرافية متولد من هذه التأثيرات المختلفة التي جعلت ابن سينا يبني بناء أفلاطونياً بمجارية مشائية . ويمكننا أن نقول فيه ما قاله المسير (شوفاليه) في القديس (توما الاكوييني)

(St. Thomas D'Aquin) : (١)

« إن الذرات نفسها يمكن أن تدخل في تركيب جريائين مختلفين تماماً لأن الجريان ليس تابعاً لها ، بل هو تابع لانحدار المجري وهبوطه . ان اكثر آراء القديس توما تشابه آراء أرسطو مشابهة تامة ، لأنه استقى آراءه من ينابيع الحكمة المشائية . ولكن استخدامه له مختلف ، ومعناها عنده مبين ، لأن الغاية التي يرمي اليها مخالفة لغاية أرسطو . إن هنالك نهريْن يجريان في انحدارين متباينين : فالذي ينظر الى المبادئ يجد أرسطو والقديس توما الاكوييني متفقين ، ولكن الذي ينظر الى الغايات يجد بينها اختلافاً شديداً ليس له شبهة . »

فإن سينا بهذا المعنى أشبه بالقديس توما الاكوييني ، لأن مبادئ أرسطو

1) Chevalier : Trois conférences d'Oxford, Paris 1928, p. 9 Cité par Ventura, op. Cit

التي استند اليها لم تمنعه، كما يقول هو نفسه، من مفارقة المشائين، «الظانين ان الله لم يهد الا اياهم ولم ينل رحمتهم سواهم» (١). نعم ان فلاسفة العرب، تمسكوا بمبادئ أرسطو، ولكن الغاية التي اتبعوها تختلف عن غايات الفلسفة اليونانية ومقاصدها. قد ينبع نهران من جبل واحد، ولكنها قد يجريان في جهتين مختلفتين، حتي اذا وصل كل منهما الى مصبه، صعب عليك أن ترجع ماءه الى أصله. ان معرفة الغايات في تاريخ الأفكار والمذاهب أكثر خطورة من معرفة الوسائل المؤدية اليها. لأن مؤرخ الفلسفة أقرب الى المهندس، الذي يدرس قوة جريان الماء واتجاهه، منه الى الكيماوي، الذي يدرس أنواع العناصر وتركيبها. ونرجو أن نوفق في المحاضرات الآتية الى بيان بعض الأسباب التي جعلت فلاسفة العرب يخالفون أرسطو، ويتفقون مع أفلاطون في بعض آرائه ومقاصده.

دمشق في ١٤ كانون الثاني ١٩٣٥

الفارابي

والجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو



قلنا في المحاضرة السابقة ان العرب ترجموا بعض كتب أفلاطون ، كما ترجموا كتب أرسطو ، وجالينوس ، وفرفوريوس ؛ وانهم نقلوا عن اللغة اليونانية ، كما نقلوا عن اللغات السريانية ، والفارسية ، والهندية ، وغيرها . وقلنا أيضاً ان هذه التأثيرات المختلفة قد انضمت الى تأثير العقائد الدينية ، فتكوّن منها خليط مختلف الصور ، كثير العناصر ، نادر المثال ، من حيث تركيبه ، وسرعة نموه . وكانت بلاد الشرق الأدنى الى ذلك العهد مسرحاً لكثير من الحركات الفكرية والدينية ، كفرق النساطرة ، واليعاقبة ، والمناوية ، والصابئة ، وكان علماء مدرسة انطاكية قد اخذوا يشرحون كتب اليونانيين ، وينقلونها الى اللغة السريانية ، فلما ترجم العرب كتب اليونانيين ، وجدوا في اللغة السريانية ثروة من العلم والفلسفة ، فنسجوا على منوالها ؛ ولم يمس على ترجمة هذه العلوم الى اللغة العربية الا القليل ، حتى أخذ العرب يشرحون ما خفي من معانيها ، ويحلون ما تعذر من مسائلها ، ويحيون عنه ، ويضيفون اليه ما يجعله متسقاً ، منسجماً ، متفقاً وعقائدهم الدينية ، وحاجاتهم الاجتماعية .

ينقسم تاريخ الفلسفة العربية في نظرنا الى قسمين :

١ . - دور النقل والتحضير .

٢ . - دور الابداع والانتاج .

أما دور النقل والتحضير فقد ابتداء في زمان بني أمية ، واتسع نطاقه في عهد المنصور . ثم أسس المأمون دارالحكمة ، وجعل حنين بن أسحاق رئيساً لها فاشتهر بين المترجمين ، كما نبغ ابنه اسحاق ، وكما نبغ فيهم أيضاً ثابت بن قرّة ، وأبو البشر متى بن يونس ، ويحيى بن عدي ، وأبو علي بن زُرعة ، وابن المقفع وغيرهم . ان هذا الدور واسع النطاق ، مفعم بالحياة ، يجد الفيلسوف فيه من الصفات الفكرية ما يمكن أن يتخذ مثلاً أعلى لكل حركة علمية ، ونهضة فكرية .

وأما دور الانتاج الحقيقي فقد دام من القرن التاسع للميلاد ، حتى القرن الرابع عشر : من أبي يعقوب الكندي الى ابن خلدون . الا ان نزعة التفكير الفلسفي قد ظهرت في اللغة العربية قبل القرن التاسع ، بدافع العقائد الدينية ، والبحث في مسألتى «العدل» ، و «الصفات» . ان واصل بن عطاء وأبا الهذيل العلاّف ، والنظام ، والجاحظ ، لا يقلون ابداعاً من الوجهة الفلسفية عن كثير من المفكرين الذين اتبعوا اليونانيين ، وجعلوا الفلسفة بضاعة لهم ، لا ينازعهم فيها أحد . وأبو الهذيل العلاّف فيلسوف بالمعنى الواسع ، كالكندي والفارابي ، حتى انك لتجد في آرائه بعض النزعات الأفلاطونية ، لأنه طالع كتب الفلاسفة ، ووافقهم في بعض المسائل (١) . فمما قاله أبو الهذيل : « ان

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ١٤

الباري تعالى عالم بعلم ، وعلمه ذاته ؛ قادر بقدرة ، وقدرته ذاته ؛ حي بحياة ،
وحياته ذاته ، أي أن ذات الباري تعالى علم ، وقدرة ، وحياة ؛ فاقتبس ذلك
من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذات الاله واحدة ، لا كثرة فيها بوجه من
الوجوه . ومعنى ذلك أن العلم ، والقدرة ، والحياة ، صفات لا تختلف عن الذات ،
فكان هنالك - كما قال الشهرستاني - ثلاثة أقانيم (١) . وهذا مشبه بقول
أفلاطون : ان الخير الأعلى عقل ، وحياة ، ونفس ، لان العلم انما يكون بالعقل ،
والقدرة انما تكون بالنفس . وهو مشبه أيضاً بما قاله فلاسفة الاسكندرية
عن المبادئ ، انها ثلاثة : الواحد ، والعقل ، والنفس . ومن آراء أبي الهذيل
الشبيهة بآراء أفلاطون قوله : ان لحركات العالم ابتداء . فحدوث العالم اذن
هو حدوث ابداع ، فكان هناك مادة أزلية ، وكان الابداع هو تحريك المادة
وتنظيمها . ثم ان هذه الحركات تنهاى ، ويعود كل شيء الى السكون الدائم .
ومعنى السكون الدائم عنده هو خضوع الاشياء كلها لنظام ثابت ، وبقاؤها
على حال واحدة لا تتغير ، كسكون أهل الخلد ؛ ولذلك كان أبو الهذيل
قدرياً في الدنيا ، جبرياً في الآخرة .

قلت ان أبا الهذيل فيلسوف ، كالكندي ، والفارابي ، وابن سينا ، الا أن
تأثير الفلسفة اليونانية فيه ، أقل من تأثير الاغراض الدينية . نعم انه طالع
كتب الفلاسفة ، ولكنه لم يطالعها الا للرد على خصومه ؛ فاذا أردنا أن نبين
صلة الفلسفة العربية بفلسفة أفلاطون ، وجب علينا ان نبين تأثيرها أولاً في
الفلاسفة الذين سلكوا طريق اليونانيين ، كالكندي ، والفارابي ، وابن سينا ،
لأن تأثيرها في علماء الكلام لم يكن كتأثيرها في الفلاسفة .

عاش الكندي في القرن التاسع للميلاد (١) ، وليس بين وفاته ووفاته
ابي الهذيل (٨٤٠) الا ثلاثون عاماً تقريباً . وقد سمي فيلسوف العرب ، لأنه
من أصل عربي ، ولأنه مؤسس فرقة الفلاسفة . وقد كان الكندي فاضل
دهره ، وواحد عصره ، في معرفة العلوم القديمة وله كتب في (٢) المنطق ، والجدل
والفلسفة ، والهندسة ، والحساب ، والموسيقى ، والنجوم ، والفلك ، والطب ، والنفس
والسياسة ، حتى لقد جمعها (فلوجل Flوجل) ، ورتبها ، وبين أن عددها « ٢٦٥ »
كتاباً ، الا ان اكثر هذه الكتب قد فقد (٣) .

ان ضياع هذه الكتب يجعل بحثنا عن أثر افلاطون في فلسفة الكندي
غير ممكن ، فسنقتصر اذن على تحليل آراء الفارابي الدالة على هذا الأثر ،
ونحن نذكر من هذه الآراء رأيه في «الجمع بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو» ،
ونظريته في «آراء أهل المدينة الفاضلة» .

ولابد قبل البحث في كل من هاتين المسألتين من القاء نظرة سريعة على
شخصية الفارابي ، لان معرفة الشخص قد تعين على فهم فلسفته .

ولد الفارابي في مدينة (فاراب) إحدى مدن الترك ، ثم دخل العراق
واستوطن بغداد ، وقرأ العلم على (يوحنا بن حيلان) ، ثم ترك بغداد والتحق

(١) توفي الكندي سنة ٨٧٢ ميلادية

(٢) ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٥٧

(٣) وليس بين ايدينا الآن الا الكتاب الذي طبعه الدكتور (البيروني) باللغة اللاتينية
وهو مجموع يحتوي على ثلاث رسائل للكندي مترجمة الى اللغة اللاتينية اثنتان منها تبحثان في العقل
والماهيات الخمس . ومن كتب الكندي المفقودة رسالة في ما للنفس ذكره وهي في عالم العقل
قبل كونها في عالم الحس ، ورسالة في فضيلة سقراط ، ورسالة في عاقبة جرت بين سقراط وارشيجانس ،
ورسالة في خبر موت سقراط ، ورسالة في ما جرى بين سقراط والحرايين تدل عناوينها على
اهتمامه ببعض المسائل التي اهتم بها افلاطون .

بِسيف الدولة ، ثم صحبه الى دمشق ، فادركه الأجل فيها سنة ٩٥٠ ميلادية ، وله من العمر ثمانون سنة ، فصلى عليه سيف الدولة في رجال خاصته ، لأنه كان صديقاً له . وكان سيف الدولة يحسن اليه ، حتى لقد أجرى عليه من بيت المال نعيماً كثيرة ، فاقصر على القليل منها . وكان فقير الحال ، زاهداً في الدنيا ، معرضاً عن الجاه والمال . ومع أن أباه كان قائداً فارسياً ، فقد اعرض الفارابي عن الدنيا ، حتى قيل انه كان ناطوراً في بستان بدمشق ، وانه كان في الليل يسهر للمطالعة ، ويستضيء بقناديل الحراس .

ومن صفاته أنه كان قليل الملكات العملية ، قوي التفكير ، ضعيف التدبير ، حتى قال ابن خلدون ، في معرض البحث عن ابطال ثمرة الكيمياء : ان أصحاب هذا المذهب لا يقولون بوحدة الانواع ، ولا يبنون على ذلك امكان انقلاب الانواع بعضها الى بعض ، الا اذا كانوا فقراء ، عاجزين عن الطرق الطبيعية للمعاش . قال : « وأكثر من يعنى بذلك الفقراء من اهل العمران ، حتى في الحكماء المتكلمين في امكانها او استحالتها . فان ابن سينا القائل باستحالتها كان من عليّة الوزراء ، فكان من أهل الغنى والثروة ، والفارابي القائل بامكانها كان من أهل الفقر الذين يعوزهم ادنى بلغة من المعاش واسبابه . فالفارابي لم يقل اذن بامكان ثمرة الكيمياء الا لفقره ، وعجزه عن طرق المعاش الطبيعي . وتعليل ابن خلدون يشبه كلام (فرويد Freud) في أيامنا هذه ، وهو تعليل باطل ، لانه لو كان الفارابي محباً للمال ، مولعاً بالجاه ، لاستطاع أن يحصل منه على اكثر من بلغته . وقد ذكر ابن أبي اصيبعة

أنه كان لا يتناول مما ينعم به سيف الدولة عليه سوى أربعة دراهم في اليوم ،
يصرفها فيما يحتاجه من ضروري عيشه ، وأنه كان لا يعتني بهيئة ولا منزل ،
ولا مكسب . وأنه كان قاضياً في أول أمره ، فلما شعر بالمعارف ، وانكشف
له الحق ، نبذ ذلك كله ، وأقبل بكلية على العلم : فعظم شأنه ، وظهر فضله ،
واشتهرت تصانيفه ، وصار واحد زمانه ، وبقي مؤثراً للزهد ، بالرغم من
عظم منزلته ، وعلو قدره .

ويسمى الفارابي «المعلم الثاني» ، لأنه هذب صناعة المنطق ، حتى أربى على
جميع المحققين في شرح مسائلها ، وكشف أسرارها . قال ابن صاعد : لقد أخذ
الفارابي صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان ، فبذل جميع أهل الإسلام فيها ،
وأربى عليهم في التحقيق بها ، فشرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب متناولها ،
وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، منبهة
على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل ، وأنحاء التعاليم ، وأوضح
القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق
استعمالها ، وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت كتبه
في ذلك الغاية الكافية ، والنهاية الفاضلة . وكان سبب قراءة الفارابي للحكمة :
إن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطو ، فاتفق أن نظر فيها ، فوافقت
هوى من نفسه ، وتحرك إلى قراءتها حتى صار فيلسوفاً (١) ؛ وقد تخرج
ابن سينا بكتب الفارابي ، وانتفع بكلامه (٢) .

وقد كان الفارابي يميل إلى الموسيقى ، فأتقنها وبرع فيها ، كما أتقن العلوم
الحكمية ، والعلوم الرياضية . وقد ذكروا أنه اخترع القانون ، وأنه كان يلعب

(١) ابن أبي أصيبعة جزء ٢ ص ١٣٤

(٢) ابن خلكان ص ١٠٠

به حتى يستولي على سامعيه ، فيضجهم او يكيهم ، او يتركهم نياماً .
قال ابن خلكان : لما قدم الفارابي على سيف الدولة وجده في مجلس من العلماء ،
فزاحه على مجلسه فهدده سيف الدولة ، ثم عفا عنه ؛ فاخذ الفارابي يتكلم مع
العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن ، فلم يزل كلامه يعاو وكلامهم يسفل ،
حتى صمت الكل ، وبقي يتكلم وحده ، ثم أخذوا يكتبون ما يقوله . فصرفهم
سيف الدولة ، وخلا به ، فقال له : هل لك في أن تأكل ؟ فقال : لا !
فقال : فهل تشرب ؟ فقال : لا ! فقال : فهل تسمع ؟ فقال : نعم ! فأمر
سيف الدولة باحضار القيان ، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بانواع الملاهي ،
فلم يحرك أحد منهم آله الا وعابه أبو نصر ، وقال له : اخطأت ! فقال له
سيف الدولة : وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال نعم ! ثم أخرج من
وسطه خريطة ، ففتحها وأخرج منها عيداناً ، وركبها ، ثم لعب بها ، فضحك منها
كل من كان في المجلس ، ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها ، فبكى
كل من كان في المجلس ؛ ثم فكها وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر ،
فنام كل من كان في المجلس ، حتى البواب فتركهم نياماً وخرج .

قد تكون هذه الحكاية صحيحة ، وقد تكون أسطورة كاذبة ، وإكـنـها
تدل على كل حال على مكانة الفارابي وشذوذه ، وذووع صيته ، وانتشار
أخباره كبطل من أبطال الاساطير ، حتى قالوا انه كان يتقن اكثر من
سبعين لغة !! وبما يدل على شذوذه انه كان يعيش منفرداً ، فلا يرى غالباً
الا عند مجتمع ماء ، او اشتباك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ، وله أشعار
لا اظن انها من نظمه ، واذا كان بعضها له فهي كأشعار الفلاسفة ، خالية
من الروح الشعرية . من ذلك قوله :

اخى ! خلّ حيز ذى باطل وكن للحقائق فى حيز
وهل نحن الا خطوط وقعن على ككرة وقع مستوفز
محيط السماوات اولى بنا فكم ذا التزاحم فى المركز !

وهذا يدل على أن ميل الفارابى الى الموسيقى لم يكن متولداً من روح شعرية ، بل كان ناشئاً عن ملكة رياضية فلسفية : لان هذه الملكات كثيراً ما تكون مصحوبة بميل الى الموسيقى ، وقد قيل : ان الالحان اعداد واوزان . تلك هي شخصية الفارابى : وهي كما ترون بعيدة جداً عن شخصية أرسطو وقد ذكروا أنه سئل مرة : من أعلم : أنت أم أرسطو ؟ فقال : لو أدركته لكنت اكبر تلاميذه ! والفارابى ليس تلميذاً لأرسطو الا فى المنطق ، والطبيعات ، وفى مبادئ ما بعد الطبيعة ، أما فى الاخلاق والالهيات فهو ذو نزعة افلاطونية .

وقد أشار القفطى الى عاوت كعب الفارابى فى المنطق ، وشرحه لكتب أرسطو . قال ابن سبعين : « وهذا الرجل افهم فلاسفة الاسلام ، وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير ! » (١) الا ان أكثر تأليفه التى نحا فيها نحر أرسطو كانت فى المنطق . ومن طالع كتب الفارابى التى وصلت الينا فى المنطق ، وقايس بينها وبين كتبه فى الهيات ، والاخلاق ، ككتاب المدينة الفاضلة ، والسياسة المدنية ، عرف ان خلود الفارابى انما يرجع الى هذه الناحية الثانية من فلسفته : لأن ابن سينا ألف بعد ذلك فى المنطق كتباً أربى بها على الفارابى ، حتى أصبح مرجعاً لكل مسألة . واذا دقت فى آراء الفارابى

1) Massignon, Recueil de Textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam p. 129

في الاخلاق والسياسة ، وحللت معانيه في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين
فلاطون وآرسطو ، واوضحت رموزه في كتاب المدينة الفاضلة ، أدركت
ن له ميلاً الى أفلاطون ، لا يقل عن ميله الى آرسطو .

ولنشرح الآن بعض المسائل التي ذكرها الفارابي في كتاب الجمع بين
رأيي الحكيمين :

١ - ان كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين يدل على ان **أرسطو**
وآرسطو في عيني الفارابي منزلة واحدة : وهو يسميها بـ « الحكيمين المقدمين » ،
والامامين المبرزين ، لأن آرسطو قد سلك الطريق الذي سار عليه أفلاطون
من قبله ، ولو لم يسلكها أفلاطون ، لما كان الحكيم **أرسطو** ليس يتصدى
لسلوكتها . نعم انها بحثا في مسائل مختلفة ، ولكن اختلاف المسائل التي بحثا
فيها لا يدل على تباین رأييها . قال الفارابي : « ونحن نجد الالسنه المختلفه
متفقه بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بها تضرب الامثال ، واليهما
يساق الاعتبار ، وعندهما ينتهي الوصف بالحكم العميقه ، والعلوم اللطيفه ،
والاستنباطات العجيبه ، والغوص في المعاني الدقيقه ، المؤديه في كل شيء
الى الحقيقه » . (١) ورأي الفارابي هذا بعيد عن رأي ابن رشد الذي كان مقلداً
لآرسطو ، متبعاً لرايه - كما قال ابن سبعين - في الحس والمعقول ، كأن
آرسطو هو الرجل الالهي الذي لا يخطئ في شيء ! ! قال ابن رشد في مقدمة
كتاب « الطبيعة » لآرسطو :

« مؤلف هذا الكتاب هو آرسطو بن نيقوماخوس ، عظيم حكماء اليونان ،

(١) الفارابي ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٢ مصر ١٩٠٧

وواضع المنطق ، والعلم الطبيعي ، وما بعد الطبيعة ؛ أقول انه مرتب هذه العلوم ومقرر قواعدها ؛ لانه لا قيمة لما كتب في هذه العلوم قبله ، فهو أول من رتب مسائلها ، واحسن بسطها ، حتى فاق من تقدمه — وأقول انه متمم هذه العلوم ، لان كل الذين جاؤوا بعده أخذوا بما ذهب اليه ، واتبعوا في هذه المسائل رأيه ، من غير ان يزيدوا عليها شيئاً ، او يحدوا فيها غلطاً . ومن العجب ان يجتمع ذلك كله لانسان واحد . فهذا الرجل العجيب ، جدير بما جمع الله فيه من الحكمة ، بأن يسمى الرجل الالهي « (١) . وقال أيضاً : « ان مذهب آرسطو هو الحق الاعلى ، وغاية ما وصل اليه الكمال الانساني . » فابن رشد قد فضل آرسطو على جميع الفلاسفة الاولين والمتأخرين ؛ اما الفارابي فقد جعل أفلاطون وآرسطو في منزلة واحدة ، حتى انه ربما كان الى افلاطون اميل ، وقد الف ابن رشد كتاباً في مخالفة ابي نصر الفارابي لآرسطو (١) . فالفارابي يعتقد اذن أن أفلاطون وآرسطو متساويان في الرتبة ، ولولا ذلك لما اقدم على الجمع بين رأييهما . قال : « زعم بعضهم ان بين الحكميين اختلافاً في اثبات المبدع الاول ، وفي وجود الاسباب عنه ، وفي امر النفس والتعقل ، وفي المجازاة على الافعال : خيرا وشرها ، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية » (٣) ولكن الناظر المحقق يعلم ان هذا الخلاف ظاهري ، وان افلاطون وآرسطو متفقان في الأصول والمقاصد .

٢ — ان كتاب الفارابي في الجمع بين رأيي الحكميين يدل على

ايمان الفارابي بوحدة الفلسفة . ان الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف الفلاسفة .

1) Ranan. Averroès et l'Averroïsme 7 ad . p. 55

(٢) ابن ابي اصيبة ، عيون الانباء في طبقات الاطباء ، جزء ٢ ص ٧٨ مصر ١٨٨٢

(٣) الفارابي ، كتاب الجمع ص — ١

بأن الزمان لا يبدل مقاصدها وغاياتها ، بل يبدل صورها وطرائقها . قال
بو نصر الفارابي في ظهور الفلسفة : لما توفي أرسطو « بقي التعليم بحاله في
الاسكندرية الى ان ملك ثلاثة عشر ملكاً ، وتوالى في مدة ملكهم من
معلمي الفلسفة اثنا عشر معلماً ، أحدهم المعروف بأندرونيقوس ، وكان آخر
هؤلاء الملوك المرأة (كليوباترا) ، فغلبها أوغسطوس الملك ، من اهل
رومية ، وقتلها ، واستحوذ على الملك ؛ فلما استقر له ، نظر في خزائن الكتب
وصنعها ، فوجد فيها نسخاً لكتب أرسطاطاليس قد نسخت في أيامه ، وأيام
تيوفراست ، ووجد المعلمين والفلاسفة قد عمالوا كتباً في المعاني التي عمل
فيها أرسطو وتلاميذه ، فأمر ان يكون التعليم منها ، وان يُنصَرَف عن
الباقى ؛ وحكم اندرونيقوس في تدبير ذلك ، وأمره ان ينسخ نسخاً يحملها
معه الى رومية ، ونسخاً يبقيا في موضع التعليم في الاسكندرية ، ويسير
معه الى رومية . فصار التعليم في موضعين ، وجرى الامر على ذلك ، الى
ان جاءت النصرانية ، فبطل التعليم من رومية ، وبقي في الاسكندرية .
ثم كان الاسلام بعد ذلك بمدة طويلة ، فانتقل التعليم من الاسكندرية الى
انطاكية ، وبقي بها زمناً طويلاً ، الى ان بقي معلم واحد ، فتعلم منه رجلان
وخرجا ومعهما الكتب ، فكان احدهما من اهل « حران » والآخر من
اهل « مرو » ؛ اما الذي من اهل « مرو » فتعلم منه رجلان : احدهما
(يوحنا بن حيلان) (١) . ان هذا الرجل الاخير هو استاذ الفارابي . فالفلسفة
اذن تنتقل من زمان الى زمان ، ومن مدرسة الى مدرسة ، ومن معلم الى
آخر ، من غير ان تتبدل غاياتها ومقاصدها . ان الحقيقة الفلسفية لا تقل

(١) ابن ابي اصيبة ، ص ١٣٥

وَحَدّة عن الحقيقة العلمية ؛ وإذا كانت الفلسفة واحدة ، كان من الواجب على كل فيلسوف ان يجمع بين آراء الفلاسفة ، اذا وجد بينها اختلافاً . هذا ما فعله الفارابي في الجمع بين رأيي الحكمين : فقد بحث في اتفاقها ، كما بحث في اتفاق آراء أفلاطون وأبقراط ، وكما توسط ايضاً بين أرسطاطاليس وجالينوس (١) . والذي يدل ايضاً على اعتقاد الفارابي أن الفلسفة واحدة ، قوله في حل الخلاف بين الحكمين : لما كان « بين قول هذين الحكمين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف ، لم يخل الأمر فيه من احدى ثلاث خلال :

- ١ . - اما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ؛
- ٢ . - واما أن يكون رأي الجميع ، أو الاكثرين ، واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيلاً ومدخولاً .
- ٣ . - واما ان يكون في معرفة الظانين فيها بان بينهما خلافاً في هذه الأصول تقصير (٢) .

ف هناك اذن ثلاث فرضيات ، قال الفارابي في الاولى منها : قد يكون تعريف الفلسفة غير صحيح ؛ ثم امعن النظر في هذه الفرضية فوجدتها غير مقبولة ، لان تعريف الفلسفة انها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » تعريف صحيح لا غبار عليه ، يبين ذات الشيء المعروف ، ويدل على ماهيته .

وقال في الفرضية الثانية : قد يكون اعتقاد الناس في هذين الحكمين اعتقاداً سخيلاً ومدخولاً . ان الفارابي يرد هذه الفرضية ايضاً ، لأنه يجدها

(١) ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، جزء ٢ ص ١٢٩

(٢) الفارابي: كتاب الجمع ص - ٣

يُبدى عن العقل ؛ وقد اتفق العلماء بعد التأمل والبحث والانتقاد الطويل ،
لى ان هذين الحكيمين هما الامامان المنظوران ؛ ولا شيء أصح مما اعتقدته
عقول المختلفة ، وشهدت به ، واتفقت عليه .

أما الفرضية الثالثة : فهي ان الحكيمين متفقان ، وأن العلماء قد أخطأوا
فى الظن أنها مختلفان . ولما كان الفارابى يرى انه ليس بين الحكيمين
اختلاف حقيقى ، فقد اتبع ذلك بالجمع بين رأييهما .

وغنى عن البيان ان الفارابى لم يتعمق فى تحليل هذه الفرضيات ، لأن
رده للأولى ، والثانية ليس شافياً . فقد يكون تعريف افلاطون وأرسطو
للفلسفة غير صحيح ، وقد يكون اعتقاد الناس فى هذين الحكيمين سخيفاً
ومدخولاً ! لأن تعريف الفلسفة يختلف بحسب المذاهب الفلسفية ، ولأن الناس
قد يتفقون على ضلال بالرغم من اختلاف عقولهم . وليس العقل عند الجميع حجة
كافية بالنسبة الى من يشك فى حقيقة العلم (١) . الا ان الفارابى يؤمن بوحدة
العقل ، ويؤمن بوحدة الفلسفة ، لأنها نتيجة من نتائج العقل ؛ ويسمى هذا النوع
من التفلسف الذى نجده عند الفارابى ، وعند غيره من الفلاسفة ، « الفلسفة الانتقائية
Eclectique » ، وهى فلسفة قليلة التعمق ، لأن اصحابها يريدون ان يجمعوا بين
الآراء المختلفة ، ولكنهم لا يصلون الى غرضهم هذا الا اذا اقتعدوا على
الجزئيات الظاهرة ، واعرضوا عن المقاصد الخفية ، والغايات العميقة . ان
الفلسفة الانتقائية تؤمن بوحدة المذاهب ، ولولا ايمان الفارابى بهذه الوحدة لما
حاول الجمع بين رأيي الحكيمين .

(١) راجع الفزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٦٣ - ٧٥ الطبعة الثانية ، مكتب النشر

العربى دمشق . كانت الروح الانتقادية عند الفزالي اقوى منها عند الفارابى .

٣ - ومن المسائل التي عالجها الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين
مسألة **افتخاف حياة أرسطو عن حياة استازة أفلاطون**. فقد كان افلاطون
كالفارابي متخلياً عن كثير من اسباب الدنيا (١) ، متجنباً لها ، وكان أرسطو ،
كابن سينا ، ملابساً لما كان يهجره افلاطون ، حتى صار غنياً ، وتزوج ، واولد
وصار وزيراً لالاسكندر ، وحوى من الأسباب الدنيوية كثيراً بما لا يخفى على
من اعتنى بدروس اخبار المتقدمين . (٢)

قال الفارابي في الرد على هذا الظن : وليس الامر كذلك في الحقيقة ،
« لأن افلاطون هو الذي دوّن السياسات وذهبها ، وبين السير العادلة ،
والعشرة الانسية ، والمدنية ، وأبان عن فضائلها ، واطهر الفساد العارض لأفعال
من هجر العشرة المدنية ، وترك التعاون فيها . (٣) » ولا فرق بين افلاطون
وأرسطو في البحث عن المسائل السياسية والحلقية ، لأن أرسطو جرى على
مثل ما جرى عليه افلاطون في أقاويله ورسائله . فهما اذن متفقان في
النظر ، يختلفان في العمل . والسبب في ذلك يرجع الى اختلاف القوى الطبيعية
في كل منها .

قال الفارابي : « ان اكثرين من الناس قد يعلمون ما هو آثر
وأصوب وأولى ، غير انهم لا يطبقونه ، ولا يتقنون عليه . وربما اطاقوا
البعض ، وعجزوا عن البعض » . (٣) فلا فرق اذن بين افلاطون وأرسطو في
هذه المسألة .

(١) الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص - ٣

(٢) المصدر نفسه ص - ٣

(٣) المصدر نفسه ص - ٤

٤ - ومن المسائل التي ذكرها الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين:

ابن مذهب أفلاطون وأرسطو في تدوين العلوم وتأليف الكتب ،
ذلك ان افلاطون كان يمنع نفسه في قديم الايام عن تدوين الكتب ، فلما
عشي على نفسه الغفلة ، اختار الرموز والألغاز ، فجاءت فلسفته عميقة صعبة ،
! يفهمها الا المستحقون . اما أرسطو فقد كان مذهبه الايضاح ، والتدوين ،
البيان ، واستيفاء كل المسائل ، وهذان سيلاان على ظاهر الأمر متباينان .
غير ان الفارابي لا يرى فرقاً بين الحكيمين في ذلك ، لأن أرسطو مغلق مخفي
كأفلاطون ، وقد قال عن نفسه انه قرأ كتب أرسطو أربعين مرة ، وانه
لا يزال محتاجاً الى قراءتها ! (١) .

قال : ان الباحث عن علوم أرسطاطاليس ، والدارس لكتبه ، لا ينجفى
عليه مذهبه في وجوه الاغلاق ، وتكفيينا رسالته الى افلاطون في جواب
ما كان كتب اليه افلاطون ، يعاتبه به على تأليف الكتب ، وترتيبه العلوم ،
فانه يصرح في هذه الرسالة بما في نفسه ، ويقول : اني وان دوت هذه
العلوم ، والحكم المضمونة بها ، فقد رتبته ترتيباً لا يخلص اليها الا اهلها ،
وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها . وكلام أرسطو هذا يدل على
ان غاية الحكيمين واحدة في تدوين العلوم وتأليف الكتب .

٥ - ومن المسائل التي عالجها الفارابي في كتابه هذا مسألة المثل
« Idées » . إنكم تعلمون الآن ماهي قيمة الحقائق الخالدة في مذهب

(١) ان ابن سينا قرأ ايضاً كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو أربعين مرة من غير ان يفهم مافيه .
راجع ابن أبي أصيبعة جزء - ٢ ص ٣ راجع ايضاً ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات
ص ١٢٥ ، ١٩٠٨ وربما كان السبب في ذلك ايضاً فساد ترجمة كتب أرسطاطاليس .

افلاطون . فان افلاطون يثبتها ، وأرسطو ينفيها ، حتى لقد لام افلاطون على اعتباره عالم المعقولات فوق عالم الحس ، مفارقاً له ، ولامه ايضاً على تقسيمه الموجودات الى قسمين : معقولة ، ومحسوسة ؛ لأن المعقولات في مذهب أرسطو لا وجود لها الا في العقل . غير ان الفارابي يزعم ان أرسطو يثبت هذه الصور الروحانية المفارقة ، ويعتقد أنها موجودة في عالم الربوبية . قال : ان أرسطو يعتقد ان الصور الروحانية موجودة فوق هذا العالم ، لأنه اذا كان المبدع الاول موجداً لهذا الكون بجميع ما فيه ، فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته ، ولولا وجود المثل في العقل الالهي ، لما كان له مثال ينحو عليه بما يفعله ويبدعه .

وغني عن البيان ان هذا الكلام كله مخالف لرأي أرسطو ، لأن المعقولات ، عند المعلم الأول ، ليست مفارقة للعقل البشري .

٦ - ومن المسائل التي بحثها الفارابي في كتابه هذا مسألة حدوث

العالم . فقال ان الحكيمين متفقان في ابداع العالم وحدثه - الا انهما نعلم ان ارسطو يقول بقديم العالم ، وهذا ظاهر في كتاب (ما بعد الطبيعة) ، وفي كتاب (السماء والعالم) ، ونعلم ايضاً ان افلاطون يعتقد خلاف ذلك ، لانه يثبت العالم صانعاً قد ابدع للعالم من لانتظام الى نظام . غير ان الفارابي يزعم أن أرسطو يقول بحدوث العالم كأفلاطون . قال « وبما يظن بأرسطاطاليس انه يرى ان العالم قديم ، وبأفلاطون انه يرى ان العالم محدث ، فأقول : ان الذي دعا هؤلاء الى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطاطاليس الحكيم ، هو انه اتى في كتاب (طوبيقا) ، عند الكلام عن القياس ، بمثال سأل فيه : هذا

العالم قديم ، ام ليس بتقديم ؟ وزاد ظنهم هذا قوله في كتاب (السماء والعالم)
ان الكل ليس له بدء زمني ، فظنوا بعد ذلك انه يقول بقديم العالم ، وليس
الأمر كذلك ، لأن الزمان انما هو ناشيء عن حركة الفلك ، فكيف يمكن
ان يشتمل عليه ، ، وقال ايضاً : ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب
المعروف (بايثولوجيا) ، لم يشبه عليه امره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم.
فان الأمر في تلك الاقاويل أظهر من ان يخفي . وهناك تبين ان الهوى
ابدعها الباري ، جل ثناؤه ، لا عن شيء ، وانما نجسنت عن الباري ، سبحانه ،
وعن ارادته ، ثم ترتبت (١) .

ثم ذكر الفارابي بعد ذلك اموراً من كتاب (الايثولوجيا) تدل على أن
الواحد هو الذي وهب الواحدية لساثر الموجودات ، وتبين ان جميع الأشياء
انما صدرت عن الواحد . وهذا كله مقتبس من كلام افلاطون في كتاب
(طيمائوس) ، وكتاب (بارمنيد) ، وكتاب (الجمهورية) ، لأن افلاطون ، صاحب
كتاب (الايثولوجيا) (٢) الحقيقي ، قد اقتبس هذه الافكار من هناك .

ثم ان الفارابي يستشهد في مسألة حدوث العالم برسالة لـ « آمونيوس »
مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكمين في اثبات الصانع ، وآمونيوس هذا
هو من اساتذة افلاطون بمثل الافلاطونية الحديثة .

* * *

(١) الفارابي كتاب الجمع بين رأيي الحكمين ص ٢٢
(٢) ترجم هذا الكتاب الى اللغة العربية سنة ٢٢٦ فصححه الكندي ثم نقل الى اللغة اللاتينية
وطبع سنة ١٥١٩ للمرة الاولى في اوربا ، ثم طبع مرة ثانية في باريس عام ١٥٧٢ .

ان هذه المسائل التي ذكرناها ، تدل على غاية الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين ، وتطلعنا ايضاً على الوسطة التي اتبعها في الوصول الى هذه الغاية . فهو يعتقد ان الفلسفة واحدة ، وان افلاطون وارسطو لا يخطئان ، فرغب في الجمع بين رأيهما مع انها مختلفان .

ومصيبة الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين اننا نتجت عن كتاب « الايثولوجيا » المزيف ، الذي نسب الى آرسطو خطأ كما نسب اليه كتاب اللاهوت لـ « بروكلوس » . ولولا كتاب « الايثولوجيا » المقتبس من آراء افلوطين ، لما استطاع الفارابي ان يوفق بين افلاطون وارسطو ، في مسألة « حدوث العالم » ، ومسألة « المثل » ، ومسألة « العقاب » ، والثواب ، بعد الموت . ان كتاب « الايثولوجيا » كتاب افلاطوني ، ومن قرأ بعض ما جاء في هذا الكتاب من الآراء المنسوبة الى آرسطو عذر الفارابي على رأيه في اتفاق الحكيمين . فمن ذلك قول آرسطو في كتاب (الايثولوجيا) المنحول .

« اني ربما خلوت بنفسي كثيراً ، وخلعت بدني ، فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلاً في ذاتي ، وراجعاً اليها ، وخارجاً من سائر الأشياء سواي ، فأكون العلم ، والعالم ، والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجباً منه ، فأعلم عند ذلك اني ، من العالم الشريف ، جزء صغير ، فلما أيقنت بذلك ، ترقيت بذهني من ذلك العالم ، الى العالم الإلهي ، فصرت كأني هناك متعلق به ، فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكلّ اللسان عن وصفه ، والآذان عن سماعه ، فاذا استغشى في ذلك النور وبلغ الطاقة ، ولم أقو على احتماله ، هبطت الى عالم الفكرة ، فاذا صرت

الى عالم الفكرة ، حجبت الفكرة عني ذلك النور » (١) .

إن هذه الآراء مقتبسة من فلسفة أفلاطون ، وهي بعيدة جداً عن روح آرسطو . وقد شعر الفارابي نفسه بالتباين الذي بين هذا الكلام وكلام آرسطو في كتبه الأخرى . قال : « إن هذه الأقاويل إذا أخذت على ظواهرها ، لا تخاو من إحدى ثلاث حالات : فاما أن يكون بعضها مناقضاً لبعض ؛ واما ان يكون بعضها لآرسطو وبعضها ليس له ؛ وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق ، وان اختلفت ظواهرها » .

إذن لقد فرض الفارابي حل هذه المسألة ثلاث فرضيات :

- ١ . - هل يوجد في كلام آرسطو تناقض ؟
- ٢ . - هل هذه الأفكار لآرسطو أو لغيره ؟
- ٣ . - إن آرسطو لا يخالف أفلاطون إلا في ظواهر المسائل ، أما في بواطنها فهو متفق معه !

أما الفرضية الأولى : فقد ردها الفارابي لأنه يعظم آرسطو ولا يتصور إمكان وقوع التناقض عنده . قال : « فاما أن يظن بآرسطو ، مع براعته وشدة يقظته ، وجلالة هذه المعاني عنده ، أنه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبي ، فبعيد ومستنكر » . وهذا الكلام يدل على إيمان ساذج بعصمة آرسطو .

وأما الفرضية الثانية : فيردها الفارابي أيضاً بقوله : « وأما أن بعض هذه الكتب لآرسطو ، وبعضها ليس له ، فهو أبعد جداً ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول » . وهذا يدل أيضاً على

(١) الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٣١

سذاجة اعتقاد الفارابي ، وعدم اتصافه بالروح الانتقادية المطلوبة من كل باحث في تاريخ الفلسفة .

فلم يبق بعد رد الفرضيتين السابقتين إلا فرضية واحدة ، وهي فرضية

الفارابي في اتفاق الحكيمين في الأصول واختلافهما في الفروع .

* * *

وقصارى القول ان الفارابي لم ينجح في الجمع بين رأيي الحكيمين ، لانه بنى مذهبه الانتقائي على كتاب « الايثولوجيا » المزيف ، فلم يشك في هذا الكتاب ، ولا تصور امكان وقوع التناقض عند ارسطو ، بل آمن بذلك كله ايماناً ساذجاً ، يدل على جهله بالنقد التاريخي ، ولكننا نستطيع ان نستنبط من تجربته هذه انه كان مؤمناً بوحدة الفلسفة ، ومؤمناً بعدم تغيرها وفقاً للزمان ، والمكان ، وأنه كان يقول بوحدة العقل ، واتفاق الناس فيه ، وأنه كان مؤمناً أيضاً باتفاق الحكمة والشريعة ، فالحكمة واحدة ، وهي لا تخالف الدين ، ولولا ايمان الفارابي بوحدة العقل ، والفلسفة ، والدين ، لما حاول الجمع بين رأيي الحكيمين ، فكتاب الجمع ليس كتاباً افلاطونياً ، الا انه يدل كما رأينا على اثر افلاطون في الفلسفة العربية ، عن طريق كتاب « الايثولوجيا » انقبس من تعاليم الفلسفة الاسكندرانية .

دمشق ٢٩ كانون الثاني ١٩٣٥

جمهورية أفلاطون والمدينة الفاضلة

لقد أكثر الفلاسفة المتشائمون من وصف الحياة وذمها ، فقالوا : إنها حياة شقاء ، أولها غناء وآخرها فناء ، حتى إنه قيل لأرسطو مرة : « صف لنا الدنيا ! » ، فقال : « ما أصف من دار أولها فوت ، وآخرها موت ؟ كأن الحياة هي سجن العاقل ، وجنة الجاهل ، وكأنها جسر نعبه ، ولا نعيمه ، أو كأنها مزرعة إبليس ، والاشرار لها حراثون . فالتشائم لا يعتقد أن المدينة السعيدة موجودة على الارض ، ولا يثق بصلاح الانسان ، بل يزهد في الحياة لكثرة شرورها ، ويعرض عنها ، ويرغب في سعادة الآخرة ، وعدالة ملكها القادر « على فصل الخير عن الشر » .

على أن طائفة من الفلاسفة المتفائلين تصوروا امكان هذه المدينة السعيدة فحلّموا بها ، وتخيّلوها تحت تأثير الشرور والمفاسد التي شاهدهوها في زمانهم ، فذكر أفلاطون في جمهوريته شرائط الفردوس الأرضي ، ونسج كثيرون من المفكرين على منواله ، كما نسج هونفسه على منوال « هيپوداموس Hyppodamus (١) من قبله . ثم ألف الفارابي مدينته الفاضلة في القرن العاشر للميلاد ، وتصور (توماس مور) (٢)

(١) ولد هيپوداموس في ابونيا ثم أسس المستعمرة الايطالية المسماة [توربيو] ، وكان مهندساً وعالماً معاً .

(٢) ولد وقتل في لوندرة [١٤٧٨ - ١٥٣٥] أشهر كتبه :

De optimo reipublica statu, deque nova insula Utopia

وقد طبع [اراسم] الكتاب في [يال] سنة ١٥١٨ .

مدينته الخيالية في القرن السادس عشر . واتبعهم (كامبانيلا Campanella) (١) في مدينة الشمس ، ، باحثين كلهم عن شرائط الحياة المثالية ، التي تقرب حياة الدول والافراد من أسباب السعادة الحقيقية . فهم يعتقدون أن في وسع الانسان أن يجد شيئاً من السعادة في هذه الدنيا ، وأن في وسع الدول أن تصلح شرائعها ، وتبني قوانينها على العدالة ، وتعطي كل ذي حق حقه .

وغرضنا اليوم من هذه المحاضرة أن نصف المدينة الفاضلة التي تخيلها الفارابي ، وتقاييس بينها وبين جمهورية أفلاطون .

لم يؤلف الفارابي كتاب المدينة الفاضلة في أيام شبابه ، بل ألفه في شيخوخته بعد أن أدرك السبعين من سنه ، فكتابه هذا ليس إذن حلماً من أحلام الشباب ، ولا وهماً من أوهام الشعراء ، بل هو خلاصة لمذهبه في الكون ، والحياة ، ونتيجة لتجربته النفسية ، والاجتماعية .

ابتدأ الفارابي بتأليف هذا الكتاب ببغداد ، وحمله الى الشام في آخر سنة (٣٣٠) هجرية ، وتممه بدمشق سنة (٣٣١) ، وحرره ، ثم نظر في النسخة بعد التحرير ، فأثبت فيها الأبواب ، ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة ممانيه ، فعمل الفصول بمصر في سنة (٣٣٧) ، وهي ستة فصول (٢) لا تقتصر على ذكر الاجتماع الانساني ، ووصف أنواعه ، وشرائطه فحسب ، بل تبحث في الوجود الأول ، وفي نفي الشريك عنه ، ونفي الضد ، وتذكر صفات

(١) فيلسوف ايطالي [١٥٦٨ - ١٦٣٩] أشهر كتبه :

١ - La philosophie rationnelle et réelle

٢ - La cité du Soleil (Civitas Solis)

(٢) ابن أبي اصيعة : عيون الانباء ج - ٢ ص ١٢٩

الاله، وعلمه، وأنه حق، وحياة، وحكمة، وتبين صدور جميع الموجودات عنه، ومراتبها من هيولانية وإلهية، وتوضح حركات الأجسام السماوية وغايتها، وأسباب حدوث الصورة، والمادة الاولى، ثم تعلل تعاقب الصور على المادة، وتتبع ذلك كله ببيان أجزاء النفس ووحدها، واحتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون، وذكر المدينة الفاضلة وأخذاتها.

فأنت ترى من هذه المباحث، أن القسم الاعظم من كتاب المدينة الفاضلة مخصص للبحث في الالهيات، لا في السياسيات، لأن رأي الفارابي في المدينة الفاضلة ناتج عن نظرياته الفلسفية في العقول السماوية، وصدور الموجودات عن الخالق، وعلاقة الأكوان بعضها ببعض. إن كتاب المدينة الفاضلة مجموع فاسفي مختصر، يجد فيه المطالع كل ما يحتاج اليه من نظريات الفيض، والنفس، والارادة، والاختيار، والسعادة، والوحي، حتى إن هناك فصلاً عقده الفارابي للبحث في أسباب المنامات، وتأثير القوة المتخيلة، يدل على رغبته في معالجة أكثر المسائل الفلسفية التي كان يهتم بها فلاسفة ذلك العصر. وقد يتبادر الى ذهن الناظر في كتاب المدينة الفاضلة أنه سيجد فيه انتقاداً لجمهورية أفلاطون، أو أنه سيجد ردّاً على الافكار المبينة للعقائد الدينية. إن كثيراً من الاصلاحات الاجتماعية التي تخيلها أفلاطون لا تتفق وأحكام الدين: كالاشتراك في النساء، والاشتراك في الأولاد، والاشتراك في الأموال. « إن طبقة الحكام لا تملك عقاراً خاصاً، ولا يكون لأحدهم مال أو مخزن، ولا يكون للحكام زوجات، لأنهم يجب أن يتحرروا من الانانية، ويجب أن يكون النساء، بلا استثناء، أزواجاً مشاعاً، فلا يعرف والد ولده. » إن الأولاد هم أبناء الجميع، فإذا ولد الاطفال سلموا الى

المراضع العامة ، ثم نشأوا بين نساء الحكماء ، من غير أن يكون بينهم فرق .
فأفلاطون يقول اذن بشيوعية النساء ، كما يقول بشيوعية الأولاد والثروة .
غير أن الفارابي لم يذكر لنا في كتابه شيئاً من ذلك ، ولا اشار اليه ، ولا
قنّده ، ولا رد عليه ، فاقصر على وصف المدينة الفاضلة ، من غير أن ينتقد
آراء معلميه الوثنيين .

ولننظر الآن في تعريف الفارابي للمدينة الفاضلة . قال : « ان المدينة
الفاضلة ، هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال
بها السعادة الحقيقية » (١) . ومعنى ذلك ان اهل المدينة الفاضلة يتعاونون على
بلوغ السعادة بفكرة والعمل ، لأن لهم رأياً خاصاً في الله ، والعقول ،
وحقيقة الوجود ، والوحي . ولهم اعمال فاضلة يقصدون من اتباعها بلوغ الخير
لان الاجتماع الفاضل هو الاجتماع الذي يتعاون به الأفراد على نيل السعادة .
كذلك الأمة الفاضلة هي الأمة التي يتعاون فيها الأفراد على بلوغ السعادة .
فالفارابي اذن ، كأفلاطون ، جعل غاية الفردوس الأرضي بلوغ السعادة .
والخير ، لأن الخير هو غاية الكون والانسان .

ان تعاون الافراد على نيل السعادة ضرورة لا محيد عنها ، لان كل فرد
من الافراد محتاج الى اشياء كثيرة ، لا يمكنه ان يقوم بها كلها او ببعضها ،
فيحتاج في ذلك الى بني جنسه ، ليقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه .
ويجتمع بما يقوم به كل واحد منهم اشياء كثيرة ، مما هو ضروري للناس
في حياتهم . ولهذا كثرت اشخاص الانسان ، وعمروا الارض ، وحصل من
عمرانهم لها اجتماعات انسانية كثيرة (٢) .

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٨ ، ص ١٣٢٢ هجرية

(٢) الفارابي المصدر نفسه ، ص - ٧٧

فالاجتمع الانساني ضروري ، لانه لابقاء للانسان الابه . وقد قال
 آرسطو : « ان الانسان حيوان اجتماعي » ، وقال أفلاطون ، بلسان سقراط :
 « أرى أنت الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن سد حاجته بنفسه ، وافتقاره الى
 معونة الآخرين . ولما كان كل انسان محتاجاً الى معونة أخيه في سد حاجته ،
 وكان لكل منا حاجات كثيرة ، لزم أن يتألب عدد كبير منا من صعب
 ومساعدين ، في مستقر واحد . فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة او دولة ،
 فيتبادل أولئك الاشخاص سائر الحاجات (١) . وكل منهم عالم أن له في ذلك
 التبادل منفعة شخصية . قال الفارابي : « إن الانسان مفطور على الاجتماع
 لانه لا بقاء للأفراد الا اذا تعاونوا على نيل ما يحتاجون اليه (٢) . وقد أخذ
 ابن خلدون أيضاً هذه الفكرة عن الفارابي ، كما نقلها الفارابي عن آرسطو
 وأفلاطون . قال : « ان الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا
 بقولهم : ان الانسان مدني بالطبع ، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية
 في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران . ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن
 تحصيل حاجاته من الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه (٣) . فالاجتماعات
 الانسانية قد نشأت اذن عن حاجة الافراد الى التعاون . لكن أقواماً
 اعتقدوا أن الاجتماع الانساني انما نشأ عن القهر ، فان القاهر يحتاج الى
 مؤازرين ، فيقهرهم ويسخرهم ، ثم يقهر بهم أقواماً آخرين . فيستعبدهم أيضاً
 منافعهم وأهوائه (٤) . وهناك قوم رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد

(١) أفلاطون : الجمهورية ٣٩٩ ، ص ٤٤ [ذس]

(٢) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٧

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٦ ، مطبعة التقدم ، مصر ١٣٢٩

(٤) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠٩

واحد هو سبب الارتباط ، وأن الاجتماع والائتلاف لا يكونان إلا به ، فإذا تباينت الآراء حصل التنافر ، وإذا تقاربت حصل الاشتراك والتعاون . وكلما كان التباين أقل ، كان الارتباط أشد ، وكلما كانت القرابة بعيدة ، ضعفت رابطة الاجتماع . وهناك أيضاً من ظن أن الارتباط إنما يكون بالتصاهر ، أي بزواج أولاد هذه الطائفة من إناث تلك الطائفة ، والعكس بالعكس . ومنهم أيضاً من اعتقد أن الارتباط الاجتماعي إنما يكون بالاشتراك في رئيس واحد ، يجمعهم ويديرهم (١) .

أن روابط الاجتماع كثيرة ، والدارابي يذكرها من غير أن يناقش قيمتها . إلا أنه بحث عنها في معرض الكلام عن آراء أهل المدينة الضالة . وهذا يدل على أنه لا يوافق عليها . وبما هو جدير بالاعجاب ، أن الدارابي يذكر في جملة ما ذكره عن هذه الروابط أموراً تذكرنا بآراء (جان جاك روسو) J. J. Rousseau ، في نظرية العقد الاجتماعي le Contrat Social ، وتذكرنا بغيره من علماء الاجتماع المتأخرين . فما قاله : « وقوم رأوا أن الارتباط هو بالآيمان والتحالف والتعاهد ، على ما يعطيه كل إنسان من نفسه ، ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم (٢) » . وهذا التحالف والتعاهد شبيه بتعاقد الأفراد الذي تكلم عنه (روسو) في كتاب العقد الاجتماعي . إلا أن الدارابي يذكر ذلك من غير أن يناقشه ويفنده . ومن هذه الروابط أيضاً : التشابه بالخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللسان واللغة ، والاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في المساكن والمدن ، ثم الاشتراك في الصقع . وأعلى هذه الروابط كلها رابطة العدالة .

(١) المصدر نفسه : ص - ١١٠ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص - ١١٠ .

وقد قسم الفارابي هذه الجماعات بحسب روابطها الى أنواع : فمنها الكاملة ، ومنها غير الكاملة .

والكاملة ثلاثة أنواع : عظمى ، ووسطى ، وصغرى . فالعظمى هي اجتماع الجماعات كلها في المعمورة ، وهي اكمل الجماعات ؛ والوسطى اجتماع امة في جزء من المعمورة ؛ والصغرى اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن امة (١) .

اما الاجتماعات غير الكاملة ، فهي اجتماع اهل القرية ، واجتماعات اهل المحلة ، ثم الاجتماع في سكة او في منزل . والخير الافضل والكمال الاقصى انما ينال أولاً بالمدينة ، ثم بالمعمورة ، لا بالاجتماع الذي هو انقص من المدينة .

فالسعادة ممكنة اذن عند الفارابي على وجه الارض ، اذا تعاون افراد المجتمع على نيلها باعمالهم الفاضلة . ان كل مدينة يمكن ان تنال بها السعادة ولكن اكمل اجتماع انساني ، كما يرى الفارابي ، هو الاجتماع الذي يشتمل على جميع امم الارض . واحسن دولة ، تنال بها السعادة ، هي الدولة الكبرى . فالفارابي قد تنبأ اذن باجتماع الامم كلها ، واتصالها بعضها ببعض ، واتحادها . فكأنه رجل من رجال القرن العشرين ، يؤمن بالسلام ، ويشق بوسيلة منظمة الامم . فلم يقتصر كأفلاطون وغيره من اليونانيين على تنظيم مدينة ضيقة كآثينا واسبارطة ، بل فكر في اتحاد الامم كلها ، واجتماعها حول ملك واحد . فهو اذن في هذا الامر اوسع تصوراً من اليونانيين ، لأن مفكرهم لم يخرجوا في الامور السياسية عن افق الحياة اليونانية . ولعله لم يأخذ بهذا الرأي الا تحت تأثير الاعتقاد الديني .

الم يتعلم ان « الانسان اخو الانسان » أم كرهه ؟ الم يعلم انه

« لافضل لعربي على عجمي الا بالتقوى » ؟ وان التقوى تجمع الامم كلها في حظيرة واحدة ؟ ان جامعة الدين اوسع نطاقاً من جامعة الجنسية ، وليس بينها وبين المعمورة الفاضلة التي يشير اليها الفارابي الا خطوة واحدة . ان تعاون الامم المختلفة ينتج المعمورة الفاضلة ، كما ان تعاون الافراد يحدث المدينة الكاملة . وقد شبه الفارابي مدينته الفاضلة بيدن تام صحيح ، اتعاون اعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان وحفظها ، فالافراد يتعاونون في المدينة ، كما تتعاون المدن في الامة ، وكما تتعاون الامم في المعمورة . وقد اخذ الفارابي هذه الفكرة عن افلاطون ، لان افلاطون لا يفرق بين الفرد والجماعة ، ويقول في كتاب (تيه تت) : « ان الطبيعة متشابهة في جميع اجزاها (١) ، وانه لا يمكن معرفة الانسان معرفة حقيقية الا بعد معرفة العالم ، وانه لا فرق بين الفرد والجماعة الا في الكمية » . وكثيراً ما نجد افلاطون يبرهن على حقيقة الجماعة بالكلام عن الفرد ، ويبرهن على حقيقة الفرد بالكلام عن الجماعة ، فمن ذلك قوله : « العدالة عدالتان ، عدالة في الفرد ، وعدالة في الدولة . والدولة وسط أكبر من الفرد . فالارجح أن العدالة اظهر في الوسط الاكبر ، واسهل تبييناً » . (٢) . وقوله : « فلننتقل من المقال الذي اتضح لنا في الدولة ، الى تطبيقه في الفرد . . . وبوضع الدولة والفرد جنباً الى جنب ، والجمع بينهما ، تسطع منها شرارة العدالة » (٣) . فالفضيلة في الفرد ، كالفضيلة في الدولة . ولا يختلف الفرد العادل عن الدولة العادلة ، لان الدولة شخص كبير ، كما ان الفرد دولة صغيرة . لذلك قسم افلاطون

1) Platon : Théétète : p. 184

2) Platon : République : 568 , e

3) Platon , Ibid. 434

طبقات الحياة الاجتماعية ، على حسب الملكات النفسية الثلاث ، التي تجدها في الفرد ، فالشهوانية هي نفس العمال ، والغضبية هي نفس المحاربين ، والناطقة هي نفس الفلاسفة . ان النواميس الجسدية والروحية متماثلة : فكما أن القواعد الصحية تحفظ قوة البدن ، كذلك تورث ممارسة العدالة سجيبة العدالة في النفس (١) . فالفضيلة هي صحة النفس ، وجمالها ، وسجيبتها الصالحة . ان افلاطون يذهب في هذه المقايسة بين الجسد والدولة مذهباً بعيداً ، فيشبه الكسالى في الدولة بالبلغم ، ويشبه المسرفين بالصفراء (٢) ، كما يشبه اصحاب المذهب العضوي في أيامنا هذه حادثة (الفاغوسيت) بالدفاع الوطني ، وحادثة الادخار الحيواني بالادخار الاقتصادي . فالكسالى والمسرفون يحدثون اضطراباً في جسم الدولة ، كما يحدث البلغم والصفراء تشويشاً في الجسد . وقد ذهب الفارابي ايضاً هذا المذهب في المقايسة بين الجسد والدولة . قال : « وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة ، متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس ، وهو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس . . . فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات ، وفيها انسان هو رئيس ، وآخرون تقرب مراتبهم من الرئيس » (٣) . إن في الجسد أعضاء تقوم بوظائفها ابتغاء غرض العضو الرئيس ، وأعضاء تفعل أفعالها على حسب أغراض الأعضاء الأولى . فمن الأعضاء ما هو قريب من القلب يخدمه في غرضه ، ومنها ما هو بعيد عنه يخدم الأعضاء الأولى في أغراضها . فالأعضاء الأولى تخدم ولا ترأس أصلاً . إن تعاون أعضاء المدينة يشبه تعاون أعضاء الجسد . فالأفراد الذين

(1) Platon Idid 444

(2) Ibid. 564. Delegibus 964 d.

(٣) آراء اهل المدينة الفاضلة من - ٧٩

يلازمون الرئيس يخدمونه في أغراضه ، ويكونون في الرتبة الأولى ، والأفراد الذين في الرتبة الثانية يخدمون أغراض الرتبة الأولى . وهكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى أعضاء يخدمون ولا يخدمون ، ويكونون في أدنى المراتب . إن هذه الأفكار تذكرنا بأراء سبنسر (١) ، وغيره من أصحاب المذهب العضوي الذين يقايسون بين الجسد والهيئة الاجتماعية ، فيجدون أن لكل عضو من أعضاء المجتمع عملاً يقوم به ، كما تقوم أعضاء الجسد بوظائفها ، ويجدون أيضاً أن الأفراد بالنسبة إلى المجموع ، كالحلايا الحية بالنسبة إلى الجسد فكان الجماعة جسد كبير ، وكأن البدن جماعة صغيرة . وقد رد العلماء اليوم على هذه النظرية ، وبينوا أن بين وظائف الحياة ، ووظائف الاجتماع ، فرقاً عظيماً من حيث تعاونها واختلافها ، وكأنني بالفارابي أدرك ما في هذه المقارنة من الصعوبة ، فقال : « غير أن أعضاء البدن طبيعية ، واهيات التي لها قوى طبيعية ، وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيين لها ، فإن الهيات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل ارادية » (٢) . فالفرق بين المدينة والبدن أن أعضاء المدينة أفراد يشعرون ، ويفكرون ، ويفعلون ، أما خلايا الجسد فهي لا تفكر ولا تريد ، بل تفعل بقوى طبيعية ، وهذا أحسن ما قيل في الرد على المذهب العضوي ، وبيان الفرق بين علم الاجتماع وعلم الحياة .

ينتج مما تقدم أن المشابهة بين الجسد والدولة ليست مطلقة ، لأنهما يتشابهان في أشياء ، ويختلفان في أخرى . ولما كان غرض الفارابي في المدينة

(1) Spencer : Princ. de Sociologie 2 partie II

(٢) المدينة الفاضلة ص - ٨٠

الفاصلة تنظيم الحياة الاجتماعية على صورة (اوتوقراطية) يكون الحكم فيها ملك مستقل ، يرأس الجميع من غير أن يكون مسؤولاً ، فقد عاد الى المقايسة بين الجسد والدولة ، فقال : ان العضو الرئيس ، في البدن ، هو بالطبع ، أكمل أعضائه وأتمها ، كذلك رئيس المدينة يجب أن يكون أكمل أجزاء المدينة . وكما أن القلب يتكون أولاً ، ثم يكون هو السبب في وجود سائر الأعضاء فكذلك رئيس المدينة ينبغي ان يكون هو أولاً ، ثم يكون السبب في أن تحصل المدينة وافرادها . وكلما تقربت الأعضاء من العضو الرئيس ، كانت اعمالها اشرف ، واذا بعدت عنه كانت اعمالها اخس .

قال الفارابي : « وتلك ايضاً حال الموجودات ، فان السبب الأول نسبته الى سائر الموجودات ، كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها » (١) . فهو اذن يعتقد ان للموجودات مراتب ، وان الاخس منها يقتضي غرض ما هو فوقه ، الى أن ينتهي الى السبب الأول .

فالمدينة الفاضلة هي المدينة التي ترتبت أعضاؤها على صورة شبيهة

بترتيب الموجودات واتصالها بعضها ببعض .

ان اكمل مدينة هي مدينة الله ، اما المدينة الفاضلة فتحثدي في أجزائها وترتيبها مراتب الكون ، وينبغي ان تنظم المدينة الفاضلة وفقاً لنظام الوجود ، ويجب أن تحذو في أفعالها حذو رئيسها الأول (٢) . فالسياسة اذن قسم من علم

(١) المصدر نفسه ص ٨٢

(٢) المصدر نفسه . قال الفارابي : « فلي هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتضي غرض السبب الاول . فالتى اعطيت كل ما به وجودها من اول الامر ، فقد احتذى بها من اول امرها حذو الاول وسقصدته ، فبادت وسارت في المراتب العالية . واما التي لم تعط من اول الامر كل ما به وجودها ، فقد اعطيت قوة تحرك بها نحو تلك الذي يتوقع نيله . ويقتضي في ذلك ما هو غرض الاول . وكذلك ينبغي ان تكون المدينة الفاضلة ، فان اجزائها كلها ينبغي ان تحثدي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الاول » . ص - ٨٢ ، ٨٣

ما بعد الطبيعة ، والنظام الاجتماعي يجب أن يكون مشابهاً لنظام الكون ،
لأن العالم حيوان كبير، كما أن الحيوان عالم صغير .

وكما أن جسد الحيوان ، إذا أصيب بمرض ، فسد مزاجه ، وتشوشت أفعاله ،
واضطربت أعضاؤه ، فكذلك المدن قد تصاب بأمراض كثيرة ، فتصبح المدينة
الصحيحة مريضة ، وتنقلب المدينة الفاضلة الى مدينة ضالة ، يستحسن أهلها
القيح ، ويستقبحون الحسن .

تعرف المدينة الفاضلة بآراء أهلها وأعمالهم ، كما تعرف ايضاً بنسبتها الى
المدن الضالة . فالمدينة الفاضلة هي ضد المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة
المتبدلة ، والمدينة الضالة (١) .

١. — أما المدينة الجاهلة : فهي المدينة التي لم يعرف أهلها السعادة ،

ولا خطرت ببالهم ، ان ارشدوا اليها لم يقيموها ، وان ذكرت لهم لم
يعتقدوها . لا يعرفون من الخيرات الا سلامة الأبدان ، واليسار ، والتمتع
بالذات ، ونيل المجد والعظمة . واذا أضاع أحد أفرادها شيئاً من ماله او
أصيب بأفة في بدنه ، او فاته نذرة ساعة ، حسب ذلك شقاء ، وعده فساداً .
تنقسم هذه المدينة الجاهلة الى اقسام ، منها :

المدينة الضرورية : وهي المدينة التي يقتصر أهلها على الضروري من
المأكل ، والمشروب ، والملبوس ، والمسكون ، ولا يفكرون إلا في التعاون
على نيل ذلك .

والمدينة البدالة : وهي المدينة التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ

(١) الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة : ص ٩٠ .

اليسار والثروة ، لا على أن ينتفعوا بذلك ؛ ولكن على أن يكون اليسار هو الغاية من الحياة .

ومدينة الكرامة : وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يكونوا مكرمين ، بمدوحين ، مذكورين ، مشهورين بين الأمم ، بمجدين معظمين ، بالقول والفعل ، ذوي فخامة وبهاء .

ومدينة الخسة والشقوة : وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المحسوس والتخيل ، وإثارة الهزل ، واللعب (١) .

ومدينة التغلب : وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم ، ويكون هدفهم اللذة التي تنالهم من الغلبة .

والمدينة الجماعية : وهي المدينة التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً ، يعمل كل منهم ما يشاء ، فيتبع هواه ، ويتصرف في ما لا آخر ، كأن أمرهم فوضى بينهم لا يتباينون ، ولا يمنعون أنفسهم من شيء أصلاً .

٢ . — ومن المدن المضادة للمدينة الفاضلة المدينة الفاسدة ، وهي المدينة التي يعلم أهلها ما يعلمه أهل المدينة الفاضلة من أسباب السعادة ، ويعرفون الله والعقل الفعال ، ويعتقدون ذلك كله ، ولكن تكون أفعالهم أفعال المدن الجاهلة : فهم يقولون بما يقوله أهل المدن الفاضلة ، ولكن من غير أن يعملوا به .

٣ . — ومن المدن المضادة للمدينة الفاضلة المدينة المتبرلة ، وهي التي كانت آراء أهلها وأفعالها ، في القديم ، مطابقة لآراء المدينة الفاضلة وأفعالها ، إلا أنها تبدلت ، فدخلت فيها آراء فاسدة ، واستعالت أفعالها إلى أفعال مذمومة .

(١) المصدر نفسه : ص - ٩١

٤ . — ومنها المدينة الضالة : وهي التي تعتقد في الله ، وفي الشواني ، وفي العقل الفعال : آراء فاسدة ؛ ويكون رئيسها الأول ضالاً ، يظن انه يوحى اليه ، وهو بعيد عن الوحي ، بعد السواء عن الأرض : فيخادع الناس ، ويغرمهم بأقواله وأفعاله (١) .

إن وصف الفارابي للمدن الضالة أبلغ من وصفه للمدينة الفاضلة ، لأنه يتكلم عن القهر ، والقوة ، وتنازع البقاء ، والبغض ، والتغالب ، وغير ذلك من روابط هذه المدن ، بعبارة تذكرنا بداروين Darwin ، ونييتشه Nietzsche . قال الفارابي : « إن المدن الجامعة والضالة ، إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة (٢) » .

فمن هذه الآراء رأي الذين يقولون : ان الموجودات متضادة ؛ وإن كل واحد منها يلبس التغلب على الآخر ، فيحصل على شيء يحفظ به وجوده ، ويلتمس من الوسائل ما يستطيع أن يحارب به أعداءه ، حتى اذا تغلب على ضده جعله شبيهاً به في النوع ، واستخدمه لقضاء ما هو نافع له . قال : « فانا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها ، فيلتمس إفسادها وإبطائها ، من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر ، كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره ، أو أن وجود كل ماسواه ضار له (٣) » . ثم قال : « وقد جعلت

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٩٢ قال الفارابي : « وملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة ، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة . وكذلك سائر من فيها »

(٢) المصدر نفسه ، ص - ٢٠٦

(٣) المصدر نفسه ، ص - ٧٠٧

هذه الموجودات ان تتغالب وتتهارب ، فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجوداً (١) .
والغالب قد يهلك المغلوب ، وقديقيه ليستخدمه ويستعبده وينتفع به (٢) . تلك
هي طبيعة الموجودات وفطرتها . فعلى الانسان صاحب الفكر ، والروية
والارادة ، أن يقلد أفعال الأجسام الطبيعية والحيوانات في غرائزها . قال
الفارابي : « فالعدل إذن التغالب ، والعدل أن يقهر ما اتفق منها ، والمقهور إما
أن يقهر على سلامة بعضه ، أو هلك وتلف ، وانفرد القاهر بالوجود ، أو قهر
على كراهة ، وبقي ذليلاً ، ومستعبداً تستعبده الطائفة القاهرة ، ويفعل ما هو الأنفع
للقاهر ، في أن ينال به الخير الذي عليه التغالب ، ويستديم به ، فاستعباد القاهر
للمقهور هو أيضاً من العدل ، وان يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو
أيضاً عدل ، فهذه كلها هي العدل الطبيعي ، وهي الفضيلة (٣) » .

إن هذه الآراء تشبه آراء (نيتشه) في كتاب (زرادشت) مشابهة حقيقية .
قال الفارابي : « أما سائر ما يسمى عدلاً ، مثل ما في البيع والشراء ، ومثل رد
الودائع ومثل أن لا يغضب ، ولا يجور ، وأشياء ذلك ، فان مستعمله إنما
يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف ، وعند الضرورة الواردة من خارج (٤) » .
فالفضيلة إذن دالة على الضعف والخوف . فاذا كان المتعاقدون ضعفاء ، يخاف
بعضهم بعضاً ، حافظو على الشركة ، لكن متى قوي أحدهم على الآخرين ، غير

(١) المصدر نفسه ، ص - ١٠٧

(٢) قال الفارابي : « والغالب أبدأً أما ان يظل بعضه ، لأنه في طباعه ان وجود ذلك
الشيء نقص ومضرة في وجوده هو . وأما ان يستخدم بعضاً ويستعبده لأنه يرى في ذلك الشيء
ان وجوده لأجله هو . » راجع أيضاً : Carra de Vaux : les Penseurs de l'Islam ،
T. IV. P. 12. Paris 1928

(٣) المصدر نفسه ، ص - ١١٢

(٤) آراء اهل المدينة الفاضلة ص - ١١٢

شروط الاتفاق ورام القهر ، وقد يترك الناس التغالب ، ويتعاونون على الحياة ، فاذا وقع التكافؤ ، وتماهى الزمان على ذلك ، لم يدروا كيف كانت منشأ ذلك التعاون ، وظنوا إن العدل هو الموجود الآن . ولا يعلمون انه خوف وضعف . وهذا شبيه بقول (نيتشه) : « إن الضعفاء يحسبون انفسهم صالحين لانه ليس لهم برائن » . وهو مشابه أيضاً لآراء فلاسفة النشوء والارتقاء في تنازع البقاء « Struggle for life » ، ولآراء (هوبس Hobbes) القائل : « إن الانسان ذئب على أخيه الانسان » Homo homini lupus ، حتى انك لتجد فيها أيضاً مشابهة لآراء (سبنسر) في تولد الغيرية من الأنانية ، أو العدل من الظلم .

وليس (الفارابي) أول من ذكر هذه الآراء وفندها ، لأن أفلاطون قد سبقه الى ذلك في كتاب (الغورجياس) ، وكتاب الجمهورية ؛ فما قاله أفلاطون في (الغورجياس) : « اذا أراد الانسان ان يعيش عيشة حسنة ، وجب عليه أن يرخي لأهوائه العنان ، حتى تنمو نمواً لا يحول دونه شيء . واذا بلغت هذه الأهواء نهايتها ، وجب على الانسان ان يكون أيضاً قادراً على ارضائها بشجاعة ودهاء ، فكلما تولدت في قلبه شهوة سكنها . ان اكثر الناس لا يفعلون ذلك . فهم لا يمدحون الاعتدال والعدالة ، الا لأنهم أنذال ، لا يستطيعون ان يتبعوا أهواءهم (١) . وقال أيضاً في كتاب الجمهورية : « العدالة انما هي حق الأقوي (٢) » .

غير أن مذهب (الفارابي) في الأخلاق ليس مبنياً على القوة كمذهب (نيتشه) ، بل هو مبني على الفضيلة . إن الانسان السعيد هو الانسان الفاضل ،

(1 Gorgias 483 et su

(2 République 338 - 344

والمدينة السعيدة هي المدينة التي يحكمها ملك فاضل . وقد وصف (الفارابي
 العضو الرئيس كما وصفه (أفلاطون) ، وبين أن الملك الفاضل يجب أن يكون
 فيلسوفاً حكيماً . فقد قال (أفلاطون) في كتاب الجمهورية : « لا يمكن
 زوال بؤس الدول والحكام ، وشقاء النوع الانساني ، ما لم يملك الفلاسفة او
 يتفلسف الملوك والحكام ، فلسفة صحيحة تامة ، أي ما لم تتحد القوتان :
 السياسية ، والفلسفية ، في شخص واحد (١) » . وقد عدد (أفلاطون) مزايا
 الفيلسوف الحقيقي . قال : « ان الفيلسوف الحقيقي يجب أن يكون محباً للحقيقة ،
 وذا رغبة وقادة في معرفة كل الموجودات ، مبغضاً للكذب ، محباً للصدق ، ميالاً
 الى احتقار اللذات الجسدية ، غير مكترث بالمال ، شديد القناعة ، زاهداً في الحياة
 نابذاً للشقاء ، شجاعاً أمام الموت ، بعيداً عن العناد ، والعجرفة ، والكبرياء .
 ويجب أن يكون أيضاً سامي المدارك ، حر الفكر ، قوي الحس ، عادلاً ، دمث
 الطباع ، سريع الخاطر ، والذاكرة ، والحافظة ، محباً للجمال ، ذا فطرة موسيقية
 قانونية متسقة (٢) » .

وقد نسج (الفارابي) على منوال (أفلاطون) في وصف رئيس المدينة الفاضلة .
 قال : « ان الرئيس الحقيقي هو رئيس الامة الفاضلة ، ورئيس المعمورة كلها .
 ولا يجوز أن يكون فوقه رئيس أصلاً ، بل هو فوق الجميع ، وليس في وسع
 كل انسان أن يكون رئيساً ، لأن للرئاسة صفات لا وجود لها في كل
 شخص . وانما يكون الرئيس انساناً قد استكمل جميع الصفات الحسنة ، فصار
 عقلاً ومعقولاً بالفعل ؛ وتكون القوة التخيلية قد استكملت عنده بالطبع ،
 حتى صارت قادرة في اليقظة ، او في وقت النوم ، ان تقبل الجزئيات من

1) République 473

2) Ibid, iVI 488 - 489

العقل الفعال . فالإنسان الذي حل فيه العقل الفعال ، هو الذي يصلح للرياسة ، فيفيض عليه ما يفيض من الله على العقل الفعال ، ويكون حكيماً وفيلسوفاً ، نبياً منذراً بما سيكون ، ونخبراً بما هو الآن ، ويكون في أكمل مراتب الإنسانية ، وفي أعلى درجات السعادة ، ثم يجب أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة القول ، والتخيل ، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة ، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات يبدنه لمباشرة الأعمال (١) .

ثم ذكر (الفارابي) صفات أخرى غير هذه ، قال (٢) « يجب أن يكون الرئيس تام الأعضاء ، جيد الفهم . والتصور لكل ما يقال له ، جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ويسمعه ، ولما يدركه ، جيد الفطنة ذكياً ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له ، محباً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ، ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه ، غير شره على المأكول والمشروب ، محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وذويه ، كبير النفس ، محباً للكرامة ، متقراً للمال ، ولسائر أعراض الدنيا ، محباً ، للعدل وأهله ، ومبغضاً للجور والظلم ، عدلاً غير صعب القياد ، لا لجوراً ولا جموحاً ، إذا دُعي إلى العدل ؛ بل صعب القياد ، إذا دُعي إلى الجور ، وإلى القبح ، قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً مقداماً ، غير خائف ولا ضعيف النفس » .

إن هذه الصفات التي ذكرها (الفارابي) لا تختلف عن الصفات التي ذكرها

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص - ٨٣ - ٨٥ قال الفارابي : « ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان ، اتفاقاً ، لأن الرياسة إنما تكون بشئئين : أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع مدداً لما ، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية » ص - ٨٣

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص - ٨٦ - ٨٨

(أفلاطون) إلا قليلاً . فهو قد اشترط أن تكون السياسة خاضعة للناسنة ، وأن يكون الحاكم فيلسوفاً ، والفرق بين دولة (الفارابي) ودولة (أفلاطون) ، أن (الفارابي) يريد أن تجتمع السلطة كلها في يد شخص واحد ، وأن تلتف المعمورة حول ملك يقبل تعاليمه عن العقل الفعال . أما (أفلاطون) فيرى أن يُعهد بمقاليد الأمور الى الفلاسفة ، وأن يكون في تربية هؤلاء ، وفي تنظيم حياتهم ، ما يضمن للشعب اشراق شرارة العدالة عليه . فجبهوريته جمهورية أرسطقراطية ، أما دولة (الفارابي) فهي دولة أوتوقراطية مجتمعة في رجل واحد .

غير أن الاختلاف بين (الفارابي) و (أفلاطون) ليس حقيقياً ، لأن (الفارابي) يجد اجتماع هذه الصفات كلها في إنسان واحد صعباً جداً (١) قال : « فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن وجد اثنان : أحدهما حكيم ، والثاني فيه الشرائط الباقية ، كذا هما رئيسين » (٢) . وإذا اجتمعت هذه الصفات في ثلاثة أو أربعة أو خمسة ، كانوا جميعهم رؤساء ، وإذا لم يوجد حكيم تضاف اليه إدارة المدينة ؛ لم تلبث تلك المدينة بعد مدة أن تهلك . وهكذا يعود (الفارابي) الى رأي (أفلاطون) في جعل الفلاسفة الحكام كثيرين ، وتنقلب ملكيته الاوطوقراطية الى ارسطقراطية الفلاسفة والعلماء .

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص - ٨٨ ، قال الفارابي : « واجتماع هذه كلها في انسان واحد عسر ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد والاقل من الناس » قايى بين هذا القول وقول ابن سينا في الاشارات : النمط التاسع ، ص ١٢٤ ، ج ٢ ، من شرح نصير الدين الطوسي : « جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد ، او يطلع عليه الا واحد بعد واحد »

(٢) آراء اهل المدينة الفاضلة ص - ٨٩

من الصعب بيان الأسباب التي جعلت (الفارابي) يعود الى هذه الجمهورية . ولكن ، لعل للحياة الاجتماعية في زمانه تأثيراً في هذا الرأي ! فهو يطلب ان يكون الحاكم واحداً ، وأن يكون عالماً فيلسوفاً ، ويرى أنه لا بد من تعدد الحكم ، اذا لم تجتمع هذه الصفات كلها في رجل واحد . فقد تكون الحكمة في رجل ، والعفة في رجل آخر ، كما كانت السلطة الدينية في زمانه منحصرة في الخليفة المقيم في بغداد ، وكما كانت السلطة الزمانية في يد الأمراء والسلاطين المسيطرين على سائر أنحاء المملكة .

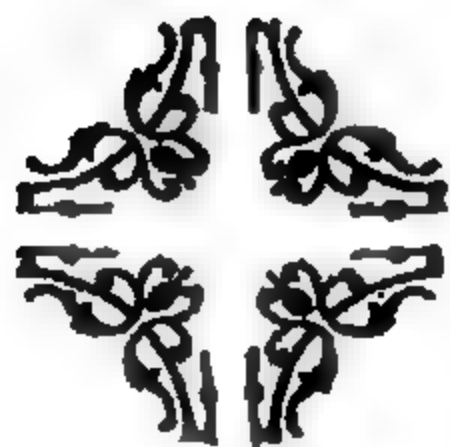
إن رأي (الفارابي) في المدينة الفاضلة ، لا يخلو في بعض الأحيان من السذاجة ، غير أن قوة وصفه ناشئة في الحقيقة عن صدق تصويره ، وقوة إيمانه ، وثقته بطبيعة الانسان وفطرته . إن مدينته الفاضلة هي مدينة الصالحين الذين يحكمهم فلاسفة حكماء ، أو انبياء منذرون ؛ لذلك كانت هذه المدينة الفاضلة مدينة خيالية ، بعيدة عن الحياة والتجربة ، ولذلك أيضاً أكثر (الفارابي) من وصف المدن الضالة . من الصعب معرفة هذه الأمم الضالة التي يشير اليها (الفارابي) ، ويغلب على الظن أنه لا يصف في هذا الباب أمماً معينة ، بل يذكر احكاماً عامة ، مبنية على حوادث جزئية ، مبهمه ، مقتبسة من جمهورية أفلاطون . لأن (أفلاطون) تكلم في الجمهورية عن ثورة الجهل على العلم ، وتفوق الباطل على الحق (٤٨٨) . فهو إذن ينسج في أكثر هذه المسائل على منوال أفلاطون ، إلا أنه بالغ في التجريد أكثر منه ، فجاءت مدينته الفاضلة بعيدة عن الواقع .

وقصارى القول . . ان المدينة الفاضلة التي ألفها الفارابي أقرب الى السماء

منها الى الأرض ، لا بل هي نتيجة من نتائج فلسفته الكونية ، ورأيه في مراتب الموجودات ، وارتقاءها من الشريف الى الأشرف ، حتي تنتهي الى العقل الفعال ، وتتصل عن طريقه بالاله . فكما أن الاله هو ملك السماء والعالم والمدير الحكيم الذي رتب الموجودات كلها ، ونظمها تنظيمًا حكيماً ، كذلك الملك الفيلسوف ، هو رئيس المدينة ومديرها ، وكما أن للكواكب والأفلاك مراتب ودرجات ، تشبه ترتيب قوى النفوس ودرجاتها ، فكذلك جسد الانسان فيه أعضاء متعاونة كتعاون أعضاء المدينة واتصالهم برئيسهم . فالكون ، والمعصورة الفاضلة ، والانسان حلقات مختلفة ، لسلسلة واحدة . ان رئيس المدينة الفاضلة حكيم تشرق عليه من العقل الفعال صور تجعل أفعاله منسجمة ونظام الكون هكذا تتسق الموجودات وتنتظم وتتحد ، هكذا تتصل السياسة بالفلسفة ، وتنطبق الفلسفة على الوجود ، هكذا أيضاً تتصل النفوس بعضها ببعض ، وترداد لذة السابقين بانضمام اللاحقين اليهم . إن وراء كل طائفة طائفة أخرى ، وكلما كثرت النفوس المتشابهة المفارقة ، واتصل بعضها ببعض ، كان التذاذ كل واحدة منها أزيد ، وكلما لحق بهم من بعدهم ، زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ، (١) ويدوم هذا الاتصال بين الماضي والحاضر الى اللانهاية ، فلا حدث ولا نهاية إذن للذات التي يشعر بها أهل

(١) اراء اهل المدينة الفاضلة ص - ٩٥ . قال الفارابي : « واذا مضت طائفة فبطلت ابدانها ، وخلصت انفسها وسعدت ، فخلقهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدم ، قاموا مقامهم ، وفعلوا افعالهم . فاذا مضت هذه أيضاً وخلصت صاروا أيضاً في السعادة الى مراتب اولئك الماضين ، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكيفية والكمية » .

المدينة الفاضلة ، سواء أكان ذلك قبل الموت أم بعده . إن مدينة
الفارابي تصل سعادة الدنيا بسعادة الآخرة ، وتدل على تفاؤله ، وثقته بفطرة
الإنسان ، على خلاف بعض معاصريه ، من الشعراء الذين زعموا أن
الظلم من شيم النفوس ! فهي حلم لذيذ ، ولكن الأحلام ليست دائماً
خالية من الحقائق ، وكثيراً ما يفضل الخيال على الحقيقة ، وتنسج الحقائق
من خيوط الأحلام !



نظرية الفيض عند ابن سينا
أو صدور الموجودات عند الخالق



ما هو رأي الفيلسوف في هذه الصور المجسوسة، والكواكب المنيرة، والسماء
لمظلة، هل وجدت هذه الاشياء قبل الزمان، أم حدثت معه، أم بعده، هل هي
قديمة أم حادثة؟ وهذا النور الذي يبدل صور الكائنات، وتلك الجاذبية التي
يحتلج بها قلب الفلك، وهذه الحياة التي تدب في أعضاء الحيوان، هل وجد ذلك
منذ القدم؟ أم هو حادث؟ هل يبقى الى الابد، أم يفنى حينما يفنى الزمان،
وينقلب النور الى ظلمة. ليت شعري هل تألق هذا الوجود لحظة واحدة لينطوي
في غياهب العدم، أم هو أبدي، أزلي؟ :

هذه مسألة حارت عقول الفلاسفة فيها منذ القدم فحيوت (أرسطو) كما
حيوت (أفلاطون)، و (الفارابي)، و (ابن سينا)، وغيرهم من الفلاسفة المتقدمين،
والتأخرين. ولا تزال الى اليوم معضلة الفلسفة الكبرى، ومسألة المسائل كلها،
علمية كانت، أو أدبية، أو خلقية.

لا تظنوا أنني سأتيكم في هذا المساء بمجل لهذه المسألة، فأنا الآن لست
أدري إذا كان نطاق العقل قادراً على الاحاطة بها، أو ببعض أجزائها،
لكن ذلك لا يمنع الفلاسفة من التفكير في مبدأ الكون، وغاية الوجود

كل منهم يمثل دوره على مسرح الحقيقة ، كما يمثل الشعراء أدوارهم على مسرح الخيال .
وغرضنا نحن اليوم ان ننتقد هذه الادوار التي مثاوها ، كما ينتقد الادباء ادوار
الممثلين . وسيتبين لكم من هذا البحث التاريخي ان (الفارابي) ، و(ابن سينا) لم
يقولا بقديم العالم كما قال به (أرسطو) ، بل غيرا آراءه بما اضافاه اليها
من مبادئ الفلسفة الاسكندرانية ، ليجعلها مطابقة لأصول الدين ، فهما إذن
قد ابتعدا عن مبادئ (أرسطو) ليتقربا من الدين ؛ ولكنها كما سنرى لم ينجحا
في عملهما هذا ، ولم يوفقا لإثبات حدوث الامكان ، بل ذهبا الى ما ذهبت اليه
الافلاطونية الحديثة من القول إن الوجود يفيض عن الاول ، كما يفيض النور
عن الشمس . والحرارة عن النار .

إن (أرسطو) كما تعلمون يقول بقديم العالم ، حتى لقد زعم انه باق الى الابد
وأن الحركة أزلية كالزمان ، وأن صورة الحاضر تشمل الماضي ، كما تشمل
المستقبل ، غير أنه قال أيضاً إن الحركة لا تقوم بنفسها ، وانها محتاجة إلى محرك
أول . فاذا كان العالم قديماً فهو محتاج في قدمه الى مبدأ يستند اليه ، الى
عقل يجعله معقولاً . وهذا المبدأ هو الحق الذي لا حق بعده ، والكمال
الذي لا كمال فوقه ، والفعل المحض الذي لا عدم في ذاته . ومعنى ذلك ان
العالم محتاج الى إله ، ولكن كلامها قديم ، لانه ليس لفعل الاله ابتداء .
ولو كان لفعله ابتداء لكان العالم حادثاً ، إلا أن المحرك الأول يحرك العالم
منذ القدم ، يحركه من غير أن يتحرك معه ، لأنه اذا تحرك انتقل الى
الشر لا إلى الخير ، ولا يعقل أن يكون هناك خير غير لذي له في ذاته .

والقول بقديم العالم لا يتفق وأصول الدين ، لانه يؤدي الى إثبات

قديين ، وحرمان الخالق من صفة الابداع ، فالابداع إذن هو الخروج من العدم إلى الوجود . وقد قال علماء الكلام بذلك ، واستدلوا على وجود الله بحدوث العالم . قالوا : إذا كان العالم حادثاً ، فهو بحاجة إلى محدث ، لانه لا يعقل أن يحدث العالم من غير أن يكون له مبدع ، فالاله إذن موجود ، لأن العالم حادث .

غير أن فلاسفة الاسلام ، لم يتبعوا في ذلك رأي (آرسطو) ، ولا احتذوا فيه حذو علماء الكلام ، لأنهم إذا اتبعوا رأي (آرسطو) بمخالفته ، ابتعدوا عن أصول الدين ، وإذا ساروا على طريقة المتكلمين ، انقلبت الفلسفة إلى واسطة لا إلى غاية . وطريقة علم الكلام إنما هي طريقة جدلية ، تؤاخذ الخصوم بلوازم مسلماتهم (المنقذ ، ص ٨٠) ، وتخوض في البحث عن الجواهر ، والاعراض ، من غير أن تبلغ في ذلك الغاية القصوى . (الفارابي) وابن سينا لم يتبعوا طريقة علماء الكلام ، كما أنها لم يقلدا آرسطو تقليداً أعمى ، حتى أن (ابن طفيل) قد ذكر في حي بن يقظان أن في كتاب الشفاء أشياء كثيرة لم تبلغنا عن آرسطو ، لأنه كان يريد أن يجمع بين الدين والفلسفة ، كما فعل (الفارابي) قبله ، حتى أن (ابن رشد) ، وهو أقرب فلاسفة العرب إلى آرسطو ، قد ألف كتاباً في ذلك سماه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ، فالجمع بين الدين والفلسفة كان غاية أكثر فلاسفة العرب ، حتى لقد أثبت (غوثيه) (١) و (آسين بالاسيوس) أن هذه الصفة هي أهم الصفات التي تتميز بها الفلسفة العربية عن الحكمة اليونانية . وقد وجد العرب في مبادئ الأفلاطونية الحديثة خير وسيلة لتحقيق هذه الغاية ، فاتبعوها وهم يظنون أنهم يتبعون

1) Léon Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd « Averroès » , Paris Lerouz « 1909 » .

(آر) ، وسيُتضح لنا ذلك بعد الاطلاع على نظرية الفيض عند (ابن سينا) . يمكننا أن نقول منذ الآن : إن هذه النظرية ناشئة عن تأثير الفلسفة الاسكندرانية في الفلسفة العربية ، وعن إذعان (ابن سينا) لعلماء الكلام .

ماهي نظرية الفيض ؟ . إن نظرية الفيض هي النظرية التي تبين لنا كيف تصدر الموجودات عن الأول ، فتزعم أن هذا الصدور فعل ضروري ، ناشئ عن طبيعة المبدأ الأول ، فالوجود يصدر عنه ، كما يصدر النور عن الشمس ، وكما تصدر الحرارة عن النور ، كأن هناك قانوناً لتطور الكائنات ، وانتقالها من الواحد الى الكثير ، من الأول الى العقول ، أي من الوجود الأبدي المطلق إلى الوجود الزماني المتغير . إن هذه النظرية أفلاطونية ، وهي تختلف تماماً عن آراء (أرسطو) ، ولا يمكننا أن نحدد علاقتها بكل من هذين الحكيمين إلا إذا شرحناها شرحاً وافياً .

تستند نظرية الفيض عند (ابن سينا) الى ثلاثة مبادئ :

أ - المبدأ الأول : هو انقسام الموجودات الى ممكن وواجب . فالاله واجب بذاته ، أما الموجودات الأخرى التي تصدر عنه فممكنة بذاتها ، واجبة بالاله . ولكن ما هو الواجب ؟ الواجب عند (ابن سينا) هو الموجود الذي لا يمكن فرضه غير موجود ، وإذا فرض غير موجود عرض عنه محال . والواجب قد يكون واجباً بذاته ، وقد يكون واجباً بغيره . فالواجب بذاته هو الموجود الذي لا نستطيع تصور عدمه ، أما الواجب بغيره فهو الذي يكتسب وجوده من مبدأ مبين لذاته ، فالاله واجب الوجود بذاته ، لأنه لا يحتاج في وجوده الى شيء آخر غيره ، أما الأربعة فهي واجبة بغيرها ، أي أنها لا تتم الا باثنين مع اثنين ، كذلك الاحتراق ، فهو واجب بغيره لأنه لا

يحدث الا عند التقاء القوة المحركة والقوة المحترقة . ثم إن الواجب الوجود بذاته لا يجوز أن يكون واجباً بغيره ، لأن كل ما هو واجب الوجود بغيره ممكن بذاته . فالممكن هو الوجود الذي متى فرض غير موجود، أو موجوداً لم يعرض عنه محال ، بل انت ميّله الى الوجود معادل لميله الى العدم . فالموجودات إما ان تكون واجبة الوجود ، واما ان تكون ممكنة الوجود . مثال ذلك ان المعلول واجب بالعلة ، الا انه بذاته ممكن . اذا كانت النار علة الحرارة ، كانت الحرارة ممكنة بذاتها ، وواجبة النار ، كذلك اذا كان الاله علة وجود العالم ، كان العالم ممكناً بذاته ، واجباً بالله . والاله واجب بذاته لانه لا يفتقر في وجوده الى علة ، لانه لو كان له علة لصار وجوده ممكناً بذاته ، واجباً بغيره ، وهذا محال . فالاله لا يكون اذن واجباً بغيره ، لأن في ذلك هبوطاً الى حظيرة الامكان ؛ أما العالم المحسوس فهو ممكن بذاته ، لا واجب . وقد أخطأ الذي زعم ان الاشياء المحسوسة موجودة لذاتها ، واجبة بنفسها . قال ابن سينا : « واذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود ، لم تجد هذا المحسوس واجباً ، وتلوت قوله تعالى : لا أحب الآفلين ، فان الهوي في حظيرة الامكان أقول (١) ، فهناك اذن ثلاثة أنواع للموجودات :

١ . - النوع الاول هو الممكن بذاته ، ويشتمل على جميع الاشياء التي لا يرجع فيها العدم على الوجود ، أي ان في طبيعتها أن توجد ، وأن لا توجد .

٢ . - النوع الثاني هو الممكن بذاته ، الواجب بغيره ، ويدخل في هذا النوع كل ما نراه من الأشياء والحركات .

(١) اشارات ، ص ١٥٤ من طبعة لندن ١٨٩٢

٣ . - والنوع الثالث هو الواجب بذاته ، وهو المبدأ الأول ، أي الله .

إن تقسيم الموجودات على هذه الصورة رأي انقرد به (ابن سينا) من بين جميع الفلاسفة ، حتى لقد لامه (ابن رشد) عليه ، وقال : إن (ابن سينا) قد اتبع في ذلك رأي المتكلمين ، وخصوصاً رأي أبي المعالي ، الذي كان يقول إن العالم بأسره جائز . قال (ابن رشد) : « ونحن نجد ابن سينا يدعن لهذه المقدمة بوجه ، وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل ، فهو ، إذا اعتبر بذاته ، ممكن وجائز (١) » . فابن سينا قد اتبع اذن رأي (أبي المعالي) في هذا المبدأ ، إلا أنه لم يأخذ به إلا ليبني عليه نظريته في صدور الموجودات كلها عن الواجب .

٢ . - والمبدأ الثاني الذي نجده عند (ابن سينا) هو المبدأ القائل : لا يصدر عن الواحد إلا واحد . قال (ابن سينا) في كتاب النجاة (ص - ٤٥٣) : « ان الواحد من حيث هو واحد ، انما يوجد عنه واحد » ، وقال ايضاً في كتاب الاشارات : « الاول ليس فيه حيثيات لوحداثيته ، فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط » . ومعنى ذلك ان الأول واحد من جميع الوجوه ، فاذا صدر عنه وجود وجب أن يكون هذا الوجود واحداً ، مثال ذلك ان الاله لا يبدع الا العقل الاول ، لأنه واحد ، ولأنه لا يصدر عن الواحد الا واحد . وهذا شبيه بما قاله أفلاطون في كتاب (التساعيات) إن الواحد لا يصدر عنه الا أقنوم ثان ، وهو العقل ؛ لأن الواحد غير معين ، اما الأقنوم الثاني فهو عقل ، وموجود ، ومعقول معاً .

(١) ابن رشد ، الكشف عن مناهج الاله في عقائد الله [ص - ٤٠] ، طبع هذا الكتاب مع كتاب فصل المقال في القاهرة سنة ١٩١٠

٣ . - والمبدأ الثالث الذي أخذ به (ابن سينا) هو مبدأ الابداع او التعقل ، وهو يجعل الابداع في الجواهر المفارقة ناشئاً عن التعقل ، أو التفكير . قال : ان تعقل الاله هو « علة للوجود على ما يعقله » ، فاذا فكر العقل في شيء ، وجد ذلك الشيء على الصورة التي فكر العقل فيها . فالعقل الاول انما ينشأ عن تأمل الاله لذاته ، واذا فكر العقل الاول في الاله فاض عنه عقل ثان ، لأن هذه العقول المجردة بعيدة عن عوائق المادة ولواحقها ، فيوجد عن تعقلها عقول اخرى من غير أن يكون مانع لذلك .

ان هذه المبادئ الثلاثة التي استخرجناها من فلسفة (ابن سينا) توضح لنا كيفية صدور الموجودات عن الأول ، وسنبين أن فيض الموجودات عن الأول انما يكون بمزج هذه المبادئ الثلاثة بعضها ببعض ، لأن الاله عند ابن سينا يجمع هذه الصفات الثلاث في ذاته ، فهو واجب ، وواحد ، وعقل .

فالاله واجب بذاته لانه مبدأ كل شيء وعلة كل وجود ، ولو كان واجباً بغيره لكان له علة ، الا ان هذه الصفة الأخيرة لا توافق كماله .

والاله واحد من وجوه شتى لانه تام الوجود ، ولانه لا ينقسم ، ولان مرتبته في الوجود أعلى المراتب . ان احد وجوه الواحد أن يكون تاماً ، فان الكثير ، والزائد ، لا يكون لها وحدة ذاتية .

والاله عقل ايضاً . فهو يعقل ذاته ويعقل أنه مبدأ للموجودات التامة ، واذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ لكل وجود ، عقل أوائل الموجودات عنه ، وصار عالماً بما يتولد عنها ، فهو يعقل كل شيء على نحو كلي ، فيكون مدر كاً للأمور الجزئية

من حيث هي كلية . قال (ابن سينا) : « وكما أنك اذ تعلم الحركات السماوية كلها فأنت تعلم كل كسوف ، وكل اتصال ، وانفصال جزئي ، فكذلك الاله يعلم الكليات ، ولا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض (١) .

لا شك أن للاله صفات أخرى غير هذه ، فهو كما قال (ابن سينا) في كتاب الشفاء : عاشق ، ومعشوق ، وتام ، وحق ، وخير محض ، ونحن لم نقتصر على الصفات الاولى الا لنبين بواسطتها كيفية صدور الموجودات عن المبدأ الأول .

ولنشرح الآن هذا الصدور باختصار :

ان الاله عقل محض ، يعقل ذاته ، ففعله الاول انه يعقل نظام الخير في الوجود كيف ينبغي ان يكون ، لا عقلاً خارجاً عن القوة الى الفعل ، ولا عقلاً منتقلاً من معقول الى معقول بل عقلاً واحداً معاً ، ولما كان التعقل آلة للوجود كان من الضروري ان يصدر عن تعقل الاله لذاته معلول أول هو ايضاً عقل .

ثم ان الاله واحد لا ينقسم ، فيجب اذن ان يصدر عن تعقله لذاته عقل واحد لا غير ، لأنه لا يصدر كما قلنا عن الواحد الا واحد . قال ابن سينا : « ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة ، فليس شيء من الاجسام ، ولا من الصور التي هي كالات الاجسام معلولاً قريباً لذاته ، بل المعلول الاول عقل محض . لانه صورة لا في مادة ، وهو اول العقول المفارقة التي عددها ، ويشبه ان يكون هذا المبدأ المحرك للجرم الاقصى على سبيل التشويق » (١) .

ثم ان هذا العقل الاول واجب بالاله يمكن بذاته ، وهو ايضاً يعقل الاله ويعقل ذاته . فاذا عقل الاله لزم عنه بما يعقله وجود عقل ثان تحت ، واذا عقل ذاته صدر عن تعقلها وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس ، ووجود جرمية الفلك الاقصى . فالنفس تصدر عن تعقله لذاته واجبة الوجود بالاله ، والجسم يصدر عن طبيعة امكان الوجود المندرجة في تعقله لذاته .

فهناك اذن ثلاثة اشياء تفيض عن العقل الاول ، العقل الثاني ، وجرم الفلك الاقصى ، وصورته التي هي النفس . فتحت كل عقل ثلاثة اشياء في الوجود ، ووجود هذه الثلاثة عن العقل الاول في الابداع انما هو لأجل التثليث المذكور فيه ، والأفضل يتبع الأفضل (١) .

والعقول المفارقة كثيرة العدة ، إلا انها ليست موجودة معاً عن الاله ، بل يجب أن يكون أعلاها العقل الاول ، ثم يتلوه عقل ثان وثالث . ولا يزال هذا التعقل ينتج عقولاً ، ونفوساً ، وأفلاكاً ، حتى ينتهي الابداع الى العقل العاشر ، وهو العقل الفعال ، أي العقل المدبر لعالم الكون والفساد .

فالامور السماوية تؤلف اذن سلسلة ، كل حلقة منها تحتوي على ثلاثة اشياء : العقل ، والنفس ، والفلك . فالاله لا يبدع الا العقل الاول . أما العقل الاول فيلزم عنه ثلاثة اشياء : العقل الثاني ، والفلك الاقصى ، ونفسه . والعقل الثاني يلزم عنه ثلاثة اشياء : العقل الثالث ، وفلك الكواكب الثابتة ، وصورته التي هي النفس . وهكذا دواليك ، الى ان ينتهي الفيض الى فلك القمر ، وكرة الهواء المحيطة بالارض (٢) . قال ابن سينا : « وانت تعلم ان ههنا عقولاً ونفوساً

(١) النجاة ص ٤٥٤ .

(٢) زعم ابن سينا في كتاب الشفاء ، للقالا العاشرة في الالهيات ، الفصل الرابع ، ان هذا الفيض يتوقف عند العقل العاشر ، ولكن الالة التي ذكرها لتأييد هذا الرأي ليست كافية . راجع النجاة ص ٤٥٥ ، والاشارات ص ١٧٤

مفارقة كثيرة . فمحال ان يكون وجودها مستقاراً بتوسط ما ليس له وجود مفارق . ولكنك تعلم ان في جملة الموجودات عن الاول أجساماً ، اذ علمت ان كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه ، وانه يجب بغيره ، وعلمت انه لا سبيل الى ان تكون عن الاول بغير واسطة ، فهي كائنة عنه بواسطة . وعلمت انه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة . فقد علمت ان الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد ، فبالحري ان تكون عن المبدعات الاولى بسبب اثينية يجب ان تكون فيها ضرورة ، او كثرة كيف كانت ، ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول : ان المعلول بذاته ممكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود ، وجوب وجوده بانه عقل ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ضرورة ، فيجب ان يكون فيه من الكثرة : ١ - معنى عقله لذاته ممكن الوجود في حد نفسها . ٢ - وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته . ٣ - وعقله الاول . وليست الكثرة له عن الاول . فان إمكان وجوده امر له بذاته ، لا بسبب الاول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة انه يعقل الاول ، ويعقل ذاته ، كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول . ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في أول وجوده ، (١) .

فانت ترى ان العقل الاول ضروري في مذهب (ابن سينا) لتوليد الامكان من الوجوب ، والكثرة من الوحدة . فالاله واحد ، ولا يصدر عن الواحد الا واحد ، وهو واجب الوجود بذاته ، ليس بجسم ، ولا في جسم ، ولا يخاط ذاته امكان . أما العقل الذي يفيض عن الاله ، على سبيل الزرم ، فهو واجب بالاله ممكن بذاته ، ففيه اذن بهذا المعنى كثرة ، وفيه امكان . ولولا هذه الكثرة

لأن لا يمكن أن يوجد عن العلة الأولى الواحدة، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم. فالكثرة لم تولد اذن من الواحد الا بتوسط العقل الاول. وهذا مشبه بما قاله (افلوطين) في صدور العقل عن الواحد. ان المعاول الاول يجب أن يكون عتلاً واحداً بالذات، ولا يجوز ان يكون عنه كثرة الا مختلفة النوع. قال ابن سينا: « فليست هذه الانفس الارضية ايضاً كائنة عن المعاول الأول بلا توسط علة اخرى موجودة ، وكذلك عن كل معاول أول عال ، حتى ينتهي الى معاول يكون عنه كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد ، المتكثرة بالعدد والنوع معاً ، فيكون تكثر القابل سبباً لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات ، وهذا بعد استتمام وجود المساويات كلها » (١) . وقال أيضاً : « فاذاً يجب ان يحدث عن كل عقل عقل تحته ، ويقف بحيث يمكن ان تحدث الجواهر العقلية منقسمة . تكثرة بالعدد لتكثر الاسباب . فهناك تنتهي » (٢) .

تلك هي أسباب تولد الكثرة من الوحدة . ان الاله يبدع العقل الأول ، ويكون هذا العقل مبدأ وجو عقل آخر دونه ، وبما يعقل ذاته يلزم عنه وجود فلك بنفسه وجرمه . فالعقل الاول يشارك الاله في الابداع ، ولولا هذه الكثرة التي في ذاته لما استطاع ان يبدع اجزاء النلك الذي بعده ، لانه يتأمل المبدأ الاول، ويفكر فيه، فينشأ عنه عقل ثان ، متصف ايضاً بخاصة الابداع ، ثم يتأمل ذاته فيبدع نفساً وجرمًا . وهكذا، فان اختراع العقل الاول يوضح لنا كيفية صدور الكثرة عن الوحدة ، للاتينية التي فيه، فهو واجب بغيره ممكن بذاته، اما الاله فهو واحد من جميع الوجوه .

قلنا ان العقل الاول، ممكن بذاته، وواجب بالاول فمن أين جاء هذا الامكان، وكيف تولد من الوجوب . ان ابن سينا لا يجيب على هذا السؤال . نعم إنه جعل وجود الله متقدماً على الامكان ، الا انه احتاج الى الامكان

(١) النجاة ، ص ٤٥٩

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٥٩

في توليد الكثرة من الوحدة . إن هذا الامكان شبيه بالمادة التي تكلم عنها (أفلاطون) في بيان عمل الصانع ، وهي مجردة عن كل حقيقة جوهرية ، لا بل هي كما قيل مقر العدم .

فاذا صح ذلك كان الامكان قديماً أيضاً ، وهذا يقربنا من رأي المانوية الذين جعلوا مبدأ الوجود اثنين : النور ، والظلمة ؛ لأن الاله تور والامكان ظلام ، فالعقل يفيض عن النور ، والاله يرش على المادة من نوره ، فتكيف المادة بحسب الصورة التي تشرق عليها منه . ثم ان هذه الصورة خير لأن كمال الوجود هو كمال الخير . ولا خير في المادة إلا بما يفيض عليها من واهب الصور . وهي تعشق الصورة ، والعشق هو علة الابداع ، كما هو سبب البقاء . والمادة أشبه بالمرأة القبيحة ، كلما انكشف قناعها غطت ذمائمها . فالصورة هي القناع الذي يكسب المادة جمالاً ، وهي تعشق هذا القناع لأنه كمال وخير . وكل من أدرك كمالاً وخيراً فانه بطباعه يعشقه . فلا غرو إذا عشقت المادة الصورة ، ولا غرو إذا تطلعت النفوس البشرية إلى الجواهر العلوية ، لأن السعادة هي إدراك الكمال . فالخير المطلق هو عشق مطلق ، لأن الخير يتجلى لعاشقه ، وهو لجوده وكرمه يحب ان يتجلى لكل عاشق ، فاذا احتجب جماله عن بعض الموجودات ، فذلك ليس لنقص في وجوده ، بل لنقص في تلك الموجودات نفسها ، لأنه لا حجاب إلا في المحجوبين .

إن هذا الخير المطلق ، الذي يتكلم عنه (ابن سينا) لا يختلف كثيراً ، كما ترى ، عن الصانع الذي يتكلم عنه (أفلاطون) في كتاب (طيماوس) ، وهو غاية النفوس البشرية ، وغاية الحركات السماوية ، لأن الافلاك إنما تتحرك في سبيل الخير ، وهي تتحرك أيضاً بحركات مستديرة ، على سبيل التسييح "لأمر الله

تعالى (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ص ٥٧) ، كأن حركاتها عبادات ملكية (نجات - ٤٣٤) .

إن حركات الافلاك شبيهة بحركات النفوس ، لأن الفلك شبيه بالانسان . وهو كما قال (ابن سينا) حيوان مطيع لله تعالى (نجات ٤١٢) ، وكما ان له نفساً تحركه ، فكذلك له عقل يدبره ، إلا أن المحرك القريب للافلاك ليس طبيعة ولا عقلاً ، بل هو نفس . فالنفس هي المحرك القريب ، والعقل هو المحرك البعيد . ولا يمكن أن يكون المحرك القريب عقلاً ، لان ذلك يدعو الى تغيير حقيقة العقل . ونحن نعلم ان المعقولات ثابتة لا تتغير . أما النفس فتبدل تصوراتها واراداتها ، وهي علة الزمان ، تتخيل الحركة والتغير ، أما العقل فلا يتغير لأنه مفارق للمادة . النفس تحرك جسم الفلك ، كما تحرك نفس الانسان جسده ، وهي تحرك الفلك حركة مستديرة ، لأن الحركة المستديرة هي أكمل الحركات ، وهي التي تجعل الفلك مستعداً لقبول الخير من المبدأ الأول .

ونحن نجد أننا اذا تصورنا الخير تحركنا اليه . فالخير هو غاية حركة الافلاك ، لأن النفوس إنما تتحرك بحركات مستديرة حول عقولها ، لتصيب من حركاتها هذه كمالاً . ولعل هذه الحركة شبيهة بحركات الدراويش في حلقاتهم . إذ يجر كون أجسامهم حركات مستديرة ، لينالوا من وراء هذه الحركات خيراً . ان حركات الافلاك مستديرة كحركات الدراويش ، لا بل هي شبيهة بحركات المجوس حول النار . كلما تحركوا أصابهم منها كمال . ولكنهم لا يبلغون بهذه الحركات كمالاً مطلقاً ، لأنهم كلما تحركوا شعروا برغبة في الكمال ، وحاجة اليه . فهم يفتنون نفوسهم في الحركة ، من غير ان يدركوا الخير أو يصلوا اليه ، ويتحدوا به ، كأن الخير المطلق حد نهائي ، وغاية قصوى ، قد

يكون في وسع النفس ان تتشبه به ، ولكن ليس في وسعها أبداً أن تدركه
وتتحد به ، من غير أن تقنى في العقل .

كيف تصدر الموجودات عن الاول :

ان الوجود يفيض عن الاول فيضاً ضرورياً معقولاً . فالعقل الأول
يفيض مباشرة عن الله ، وهو أكثر العقول جمالاً ، وأقواها ابداعاً ، وأشدّها
حباً ، لانه أقرب العقول من الله . والعقل الثاني يفيض عن العقل الأول ، وهكذا
دواليك . كلما ابتعدت العقول عن المبدأ الاول ، ضعف كمالها ، ونقص خيرها .
الا أنها تشترك كلها في الابداع ، لاشتراكها في صفتي الوجوب والتعقل . ولولا
ذلك لما أبدع الاله عقلاً ، ولا أبدع العقل الأول نفساً .

وهذا الفيض ليس على سبيل القصد ، لأنه اذا قصد الاول شيئاً
غيره ، صار هذا الشيء أعلى مرتبة منه في الوجود ، والمقصود أسبى كمالاً من
القاصد . أضف الى ذلك ان الخالق ، اذا قصد وجود الكون عنه ، اذى ذلك
الى كثرة في ذاته .

ثم ان هذا الفيض ليس على سبيل الطبع ، اي ليس ناشئاً عن ضرورة
عمياء ، اذ كيف يعقل ان يكون العالم صادراً عن الاله ، من غير ان يكون
له به معرفة ورضى ، وكيف يصح هذا والاله عقل محض ، يعقل ذاته ، فيجب
أن يعقل ايضاً أنه يلزمه عن عقله لذاته وجود الكل عنه ، وأن هذا الفيض من
لوازم جلالته المعشوقة .

فالفيض ليس اذن على سبيل القصد ، ولا على سبيل الطبع ، بل هو
فيض رضى معقول . قال ابن سينا : « فالاول راض بفيضان الكل عنه » (نجاة
٤٤٩) . فهو يعقل ذاته ، ويعقل انها مبدأ لنظام الخير ، وذلك العقل ليس على

طريق الانتقال من القوة الى الفعل ، أو من معقول الى معقول، بصورة نظرية، بل هو عقل واحد حدسي ، خارج عن الزمان . لأنه لو انتقل من معقول الى معقول حدث في ذاته تغير ، ونحن نعلم ان ذاته لا تتغير ، بل الحقيقة المعقولة عند الله واحدة . اذن فالفيض انما هو على سبيل الزوم والضرورة المعقولة .

إن هذا الفيض يتوقف عند العقل العاشر ، وهو العقل الفعال الذي تتطلع اليه نفوس البشر ، غير أن (ابن سينا) لا يوضح لنا كيف يتوقف فيض الوجود عند العقل العاشر . نعم انه يأتي بأدلة على ذلك ، إلا أن هذه الادلة ليست كافية ، حتى لقد قال (ابن خلدون) : « ان هذا الذي ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه » ، فاما اسنادهم الموجودات كلها الى العقل الاول ، واكتفاؤهم به في الترقى الى الواجب ، فهو قصور عما وراء ذلك من رتب وخلق الله ، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك، ويخلق ما لا تعلمون . « (٦٨)

تلك هي نظرية الفيض عند ابن سينا . ومن دقق فيها ، وفهم أغراضها ، أدرك أن الشيخ الرئيس اقتبسها من (الفارابي) . فقد بين (الفارابي) في المدينة الفاضلة أن وجود الموجودات عن المبدأ الاول أمر ضروري لا محيد عنه . قال : « ومتى وجد للأول الوجود الذي له ، لزم ضرورة أن يوجد عنه . سائر الموجودات » . . . ووجود الاشياء عنه انما هو على جهة فيض وجوده . فالوجود يفيض اذن ، كما قال (الفارابي) ، فيضاً ضرورياً ، الا أن هذا الفيض ليس لغاية ، لان الخالق لم يوجد لأجل غيره ، بل ان هذا اليجاد وجود منه ، وهذا الجود مختلف عن الجود البشري ، لأننا باعطائنا المال نستفيد من غيرنا كرامة ولذة ، أما الخالق فانه يعطي الوجود لغيره من غير أن

يستفيد من ذلك شيئاً ، لذلك كان وجوده قبل فيض الوجود عنه لا يقل كمالاً عن وجوده بعد الفيض (المدينة الفاضلة ، ١٧ ، ١٨) . ثم ان (الفارابي) يصف مراتب الموجودات بقوله : « ويفيض عن الاول وجود الثاني ، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ، ولا هو في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الاولى » . ثم ينشأ عن العقل الثالث كرة الكواكب الثابتة ، وعن العقل الرابع كرة زحل ، وعن الخامس كرة المشتري ، وعن السادس كرة المريخ ، وعن السابع كرة الشمس ، وعن الثامن كرة الزهرة ، وعن التاسع كرة عطارد ، وعن العاشر كرة القمر . وعند كرة القمر ينتهي فيض الاجسام السماوية . فالسمااء الاولى هي اذن أعلى الأفلاك ، وكررة القمر هي أدناها ، وكل هذه الأفلاك محيطة بالارض ، والارض ثابتة في المركز .

فابن سينا قد أخذ هذه النظرية عن (الفارابي) ، ولكنه أضاف اليها مبدءاً في تقسيم الموجودات الى ممكنة وواجبة . وقد بينا كيف تفيض العقول والنفوس والأجرام السماوية وفقاً لهذا المبدأ ، الا ان آراء (الفارابي) نفسه في فيض الموجودات عن الأول ترجع الى كتاب التسايعيات لأفلوطين زعيم الأفلاطونية الحديثة ، اذ يقول : « ان العقل الذي يفيض عن الواحد هو كالنور الذي يفيض عن الشمس لأن كل الحقيقة المعقولة نور . والواحد فوق المعقولات كلها » (Ennéades v. p. 66) ان المبدأ الاول بسيط ، وهو مكتف بنفسه ، لا يحتاج الى شيء . وهذا المبدأ الاول ليس حادثاً لأنه ليس في مادة ، وهو الأول لانه الواحد . وكل وجود بعده مركب . ولكن كيف تصدر الكثرة عن الاول ؟ اذا كان الأول كاملاً ، وجب أن يكون أتم الموجودات ابداعاً . وكلما كان الوجود أكمل

كان أبداعه أتم . فلا يجبس في ذاته ، بل يفيض عنه وجود غيره . وهذا ينطبق على الموجودات صاحبة الاختيار ، كما ينطبق على الموجودات التي لا اختيار لها ، فكيف يبقى الأول محبوساً في ذاته من غير أن يفيض عنه وجود . إن كمال الخير الحقيقي يقتضي فيضانه ، وإذا فاض الخير على الوجود صار الوجود حقاً ، لأن قوة الأبداع إنما يفيض عن الخير .

فانت ترى أن المصدر الأول لابن سينا والفارابي وغيرهما من فلاسفة العرب في نظرية الفيض إنما هو أفلاطون . إلا أنهم جمعوا في هذه النظرية آراء أفلاطون إلى آراء أرسطو ، وخلطوها بعضها ببعض : أخذوا من أرسطو قولهم : إن فوق العالم الها ، وإن هناك أفلاكاً ذات حركات مستديرة ، وأنها تتحرك تحت تأثير العقول . وأخذوا عن أفلاطون وأفلاطون قولهم أن الكثير يصدر عن الواحد ، وإن الإله يعقل ذاته ، ويعقل الأشياء على الوجه الكلي ، وأن عقله لذاته يولد العقل الأول ، وأن العقل يتأمل الواحد ويعود إليه . ثم إن هذه الآراء قد مزجت عند (ابن سينا) بآراء المنجمين وتعاليمهم ، وقد كان الطبيعيون والمنجمون في ذلك العصر يجدون للأجرام السماوية أفعالاً وآثاراً في هذا العالم مختلفة ، تدل على اختلاف طبائعها . فيفيض عن الجرم الأقصى على الأجسام استعداد المادة لقبول الصورة ، وفيض منه على النفوس تهيوها لقبول العقل بالفعل . وفيض من كوكب زحل قوة تفعل في الأجسام برداً وجموداً ، وتولد في النفوس استعداداً لقبول التخيل ، والتذكر والتفكير والتوهم . أما المريخ فانه يفيض منه على الأجسام قوة تفعل فيها حرارة غريزية ، واذعاناً للتغير ، والاستحالة ، وفيض منه على النفوس تهيوها للقوة

الغضبية ، وأما القمر فيفيض منه على الاجسام قوة تفيدها الرطوبة الطبيعية ، وعلى الأنفس استعداد للقوة الغذائية . وربما اثرت في الأنفس الانسانية هيئة تكون بها سريعة التحول والتبدل عن خلق وقصد الى آخر . فالمرخ فلك الغضب ، والقمر فلك التبدل والتحول ، وهذا التأثير الذي للأجرام السماوية في أحوال الموجودات الأرضية هو نهاية ما توصلت اليه هذه النظرية العجيبة .

أقول : هذه النظرية العجيبة ، وأنا أحكم على ابن سينا بعقلية رجل من رجال القرن العشرين ، يعرف أن الأرض تدور حول الشمس ، وأن الكواكب مركبة من العناصر الكيماوية التي نجدها على الأرض ، وأنها خاضعة لقوانين طبيعية شبيهة بالقوانين التي تخضع لها كرتنا ، ولكن من رجع بأفكاره الى ذلك العصر عذر (الفارابي) و (ابن سينا) وغيرهما من الفلاسفة على هذه الأحلام التي تخيلوها . فقد كان علماء ذلك العصر يعتقدون أن الأرض في مركز العالم ، وان الشمس ، والقمر ، والكواكب ، كلها تدور حول الأرض . انظروا مثلاً الى كتاب المجسطي لبطليموس ، وقايسوا بينه وبين ما قاله (الفارابي) و (ابن سينا) ، تجدوا إلهيات هذين الفيلسوفين مطابقة لحالة علم الفلك في ذلك العصر . إن المذاهب الفلسفية انما تبنى على العلم ، وتبدل بتبدله ، فابن سينا قد بنى مذهبه على المسلمات العلمية في زمانه ، وهي تقول ان الافلاك تسعة بعضها في جوف بعض كحلقة البصلة ، وأدناها اليها فلك القمر ، وهو محيط بالهواء من جميع الجهات كحاطة قشرة البيضة ببياضها ، والأرض في جوف الهواء ، كالحبة في البيضة . ان اهل ذلك العصر كانوا يعتقدون ان

الكواكب أجسام متماوية ، وأن لها نفوساً تحركها ، وأن لحركاتها تأثيراً في نفوسنا وأجسامنا ، فكان كل كوكب من الكواكب عندهم الهاً شبيهاً بآلهة اليونان : فالمريح إله الغضب ، والشمس إله الحرارة ، والقمر إله الرطوبة . ان هذا الاعتقاد لا يوجد عند اليونان وحدهم ، بل نجده أيضاً عند الكلدانيين ، ونجده أيضاً عند بعض العلماء الحرائين المعاصرين لابن سينا ، الذين كانوا يعبدون الكواكب كأجدادهم . فلما انتقل العلم الى العرب عادت الى بعضهم تصورات بابل وأحلامها ، ففكروا في احياء السماء على هذه الصورة العجيبة ، حتى لقد استغرب الغزالي هذه النظرية ، وقال رداً على الفلاسفة : « اذ كرموه تحكميات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الانسان في نومه عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه » . (تهافت ، ص - ٢٩) وقال ابن رشد : « والعجب كل العجب كيف خفي هذا على (ابي نصر) و (ابن سينا) لأنها اول من قال هذه الخرافات ، فقلدهما الناس ، ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة » . ان (ابن رشد) يشير هنا الى انتقادات (الغزالي) المرة ، التي حطم بها آراء (ابن سينا) في كتاب التهافت ، وهو يريد أن يبين ان انتقاد (الغزالي) لا يهدم شيئاً من الفلسفة ، بل يهدم هذه الآراء العجيبة ، التي جاء بها (ابو نصر) و (ابن سينا) ، وقد خفي على (ابن رشد) ان هذه الخرافات انما هي دليل على ان الفارابي وابن سينا قد تحرروا بعض الشيء من سلطان فلسفة أرسطو ، فابن سينا قد ابتعد عن أرسطو ، ومزج آراءه بآراء أفلاطون ليجعل الهياته مطابقة لأصول الدين . الا انه لم يستطع ان يثبت حدوث الامكان ، ولم يوفق أيضاً لجعل صفات الاله مطابقة تماماً

لصفاته الموحى بها . نعم إن اله ابن سينا خير ، وكال ، وعقل ، إلا أن هذا الخير لا يتجلى للكائنات إلا لكماله ، وهذا العقل لا يعقل الجزئيات إلا لعقله ذاته . فهو اذن بعيد عن الحياة ، والحركة ، والرحمة ، والمحبة ، وغيرها ، من الصفات التي نجدها في الأديان . نعم إن (ابن سينا) يقول : ان الاله عاشق ، ومعشوق ولكن هذا العشق عشق جاف ، ليس له فيه شيء من الحرية ، لأنه ناشئ عن تعقله لذاته ، فلا غرو اذن اذا قام (الغزالي) على (الفارابي) و (ابن سينا) وتصدى للرد عليها . وقد يظهر ان في تصوف (ابن سينا) رجوعاً الى الحياة والفاعلية والرحمة ، الا ان الامر على خلاف ذلك . لان تصوف (ابن سينا) ، تصوف عقلي ، لا تصوف قلبي . وقصارى القول ، انكم اذا نظرتم في هذه الآراء التي شرحناها في هذا المساء حسبتموها كما قال (الغزالي) أحلام نائم أو خرافة من خرافات العجاثر ، الا انكم اذا وضعتم (ابن سينا) في عصره عذرتموه على أحلامه هذه ، وعرفتم انه لم يسفسط هذه السفسطة ، ولم يمويه هذا التميويه ، الا لاتباعه آراء اليونان من جهة ، ورغبته في المحافظة على أصول الدين من جهة أخرى . ان مسلمات العلم كانت في زمانه فاسدة ، فلا تعجبوا اذن لهذه الأساطير التي جاءنا بها .

ولعل هناك تأثيراً أيضاً للحياة السياسية في زمانه ، اذ كانت الخليفة مقيماً في بغداد ، لا يعرف ما يفعله السلاطين فيمالكهم المختلفة . فكأن الخليفة هو الواحد الذي لا يتحرك ، والخير المطلق الذي لا يدرك ، والمبدأ الأول الذي تتجه نحوه العقول ، وكأن الأمراء والسلاطين عقول مستقلة عنه ، ومتصلة به ، لأنها تشاركه في ابداعه ، وتستمد الخير منه . ان كل كوكب

في الهيات (ابن سينا) ملك يتحرك في السماء تسييحاً لله تعالى ، كما يتحرك
السلطين والأمراء في خدمة الخليفة الساكن ، فكأن السماء دولة قد فصلت
القوة المدبرة فيها عن القوة المحركة ، وكأن الحياة السياسية قد نظمت على
صورة الأفلاك وحركاتها. وعلى ذلك فليست أفكار ابن سينا رؤيا من رؤى السماء ،
بل هي أضغاث أحلام مفعمة ببخار الأرض .



نظرية النفس عند ابن سينا



ذكرت لكم في المحاضرة السابقة كيف أوضح الشيخ الرئيس صدور العالم عن الاله، وكيف سار على طريقة (أفلاطون) في التوحيد بين الاله، والحب، والخير ، وذكرتم لكم أيضاً شيئاً عن حالة العلم في ذلك العصر ، وقلت أن الباعث الأساسي على القول بتلك النظرية الغريبة هو باعث ديني ، وأن (ابن سينا) لم يوفق لاثبات حدوث العالم ، بتقسيمه الموجودات الى ممكنة وواجبة ، ثم بينت أثر الحياة الاجتماعية والدينية في ترتيب العقول، والنفوس، والأجرام العلوية ، وقلت ان المحرك الأول للأجرام هو نفس ، لأن النفس تفيض عن العقل، وترغب في الاتصال به ، الا أنني لم أبين أمر النفس، ولم أوضح حقيقةها . فما هي النفس وما هو أصلها ، من أين أتت ، وإلى أين تعود ؟

لقد فكر الفلاسفة منذ القدم في أمر النفس ، وبقائها بعد الموت، فعزّوا على كثيرين منهم ان يكون مصير حياة الانسان الى العدم ، فقالوا بخلود النفس ، وكان لمذاهبهم تأثير في حياة الانسان وأخلاقه . ولا غرو فان أعظم نظريات الفلاسفة تصل الى آذان العامة ، حتي أنك لتجدهم يذكرون الحياة ، والموت ، والخلود في أغانيهم ، وأحاديثهم ، فيكلمونك عن النفس، وسعادتها ، وشقاءها

ويذكرون حدوثها، ورجوعها، وتقصصها، فالبحث عن مصير النفس بحث حيوي لا يستطيع الانسان ان يعرض عنه، ويقيم في ظلام من الشك دامس، لا يعرف نفسه، ولا يعرف مصيرها وغايتها.

ان الصفة الرئيسية التي تمتاز بها فلسفة (سقراط) و(افلاطون) هي اهتمامها بمعرفة مصير النفس، وللمباحث النفسية في فلسفة (أرسطو) اثر عظيم، حتى ان كتابه في النفس كان المرجع الأول للفلاسفة الذين طرّقوا هذه المباحث بعده، فابن سينا قد رجع الى كتاب النفس هذا، واقتبس من تساعيات افلاطون، وكتب افلاطون، اشياء كثيرة، الا انه مزجها وظهرها، وكون منها نظرية ذات طابع خاص، تختلف صورتها عن طبيعة الاجزاء المقومة لها.

ان نظرية النفس عند ابن سينا نظرية غنية، تشتمل على عناصر كثيرة، لا يمكن ذكرها كلها في محاضرة واحدة. فلنقتصر اذن في شرحها على بعض المسائل، كاثبات وجود النفس وحدثها، وبيان قواها، وحدثها، واكتسابها للمعرفة، وخلودها.

أ. — اثبات النفس، ان ابن سينا يثبت وجود النفس بالحدس والاستدلال معاً فنحن ندرك بالحدس، ونشعر ان بين جنيننا نفساً متحركة، حاسة، ونشاهد في الوقت نفسه اجساماً تحس، وتتحرك، بالارادة؛ ثم نشاهد ايضاً اجساماً تتغذى وتنمو وتولد، وندرك ان هذه الصفات ليست لتلك الاجسام بجسميتها، بل هي ناشئة عن ذواتها المحركة. والشيء الذي تصدر عنه هذه الافعال نسميه نفساً (١). قال ابن سينا:

« ارجع الى نفسك وتأمل . . . هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك، ما عندي ان هذا يكون للمستبصر، حتى ان النائم في نومه، والسكران

(١) شفاء . الفن السادس . المقالة الاولى . الفصل الاول . ص ٢٧٨

في سكره ، لا يعرف ذاته عن ذاته ، وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره .
ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة . . .
وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها ، (اشارات ، ص - ١٢١) .

فالانسان لا يغفل أبداً عن ادراك ذاته ، لانها اقرب الاشياء اليه فهو
يدركها ادراكاً حدسياً من غير واسطة ولا آلة . وقد يغفل عن كل شيء
فينسي اعضاء الظاهرة والباطنة ، وينسى انه جسم ذو أبعاد ، ويغفل عن الاشياء
الخارجية جميعها ، الا انه لا ينسى أبداً ذاته . ان أول الادراكات وأوضحها على
الاطلاق هو ادراك الانسان نفسه (شرح الاشارات ص ١٢٢٠) . وهذا
الادراك لا يكتسب ببرهان ، ولا ينال بمحنة ، بل هو ادراك حدسي مباشر ،
شبيه بالادراك الذي تكلم عنه (ديكارت) في كتاب التأملات ، اذ يقول : ان
ادراك النفس أسهل وأوضح من ادراك الجسد . قال ابن سينا :

« بماذا تدرك حينئذ (وقبله وبعده) ذاتك ، وما المدرك من ذاتك ؟
أترى المدرك منك أحد مشاعرك (مشاهدة) ، أم عقلك ، وقوة غير مشاعرك
وما يناسبها . فان كان عقلك ، وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، أفبوسط
تدرك أم بغير وسط ، ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط ، فانه لا
وسط ، فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى » (١) .

فالانسان يدرك نفسه بنفسه ، لا بتوسط شيء غير نفسه ، ويدرك الاجسام
الخارجية بواسطة الحس . نعم اننا ندرك بالبصر اجسادنا ، ولكننا قد ننسلخ
من هذا الحس . اننا ندرك بالسمع أصوات الطبيعة ، ولكننا قد نتجرد من
السمع الظاهري ، ونصغي الى انغام حياتنا الداخلية . فتحن لا ندرك ذاتنا

بالبصر ، ولا بالسمع ، ولا بعضو من أعضاء الجسد ، فلا ندركها بالقلب ، ولا
بالدماغ ، ولا بالشم ، ولا بالذوق ، بل ندركها من غير آلة . وقد أنسى كل
شيء ، وأغفل عن كل أمر ، إلا عن ادراك نفسي ، قال (ديكارت) في كتاب
التأملات : « سأغمض الآن عيني ، وأسد أذني ، وأححو من خيالي جميع الصور
التي ارتسمت فيه ، ولكنني لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر ، وانقطع عن
ادراك انيتي » . نعم ان قول ديكارت هذا يرمي الى غايات مختلفة عن غايات
ابن سينا ، الا انه شبيه به ، وهو يدل على تجرد النفس عن اللواحق المادية ،
واهتمامها الى ذاتها عند نسيان العالم الخارجي . قال ابن سينا : « هو ذا
يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه » . فالنفس
في الانسان هي غير الجسمية والمزاج ، وغير الحرارة التي في الاعضاء ، وغير الدم
الذي يجري في العروق ، والنسمات التي يمتلج بها الصدر . النفس هي مبدأ
الأفعال والحركات . فابن سينا يستدل اذن على وجود النفس بالأفعال والحركات
الصادرة عنها . كما نستدل على وجود العلة بوجود المعلول . ان هذا الاستدلال
يوصلنا الى ادراك النفس من حيث هي مبدأ للحركات ، لا من حيث هي ذات
مدركة لنفسها ، فالادراك الاول يكون بالاستدلال ، والثاني يكون بالحدس .

ثم ان هذه الافعال والحركات تختلف بحسب صور المركبات . وهي اما
ان تكون نباتية ، واما ان تكون حيوانية ، واما ان تكون انسانية . فاذا
كانت نباتية صدرت عنها حركات التغذي ، والنمو ، والتوليد ، واذا كانت
حيوانية صدر عنها الحس والحركة ، واذا كانت انسانية صدرت عنها أفعال
التغذي ، والحس ، والحركة ، والتفكير معاً . فالنفس اذن هي مبدأ الحركة وقد

سمّاها (ابن سينا) قوة ، كما قال (أفلاطون) إنها مبدأ حركة الجسد ، وهي تحرك الجسد كما تحرك النفوس السماوية أجرام الفلك . فالنفس اذن مشتركة بين النبات ، والحويوان ، والانسان ، كما هي مشتركة بين الانسان والملائكة . فاذا كانت مشتركة بين النبات والحويوان والانسان ، كانت كمال الجسم الطبيعي ، واذا كانت مشتركة بين الانسان والملائكة ، كانت جوهرأ يحرك الجسم بالاختيار ، فالنفس ليست اذن محرّكة للجسد فحسب ، بل هي كما بينا كمال الجسد . وهي سبب الادراك والحافظة ، كما انها مبدأ الفكر والحركة .

ثم ان ابن سينا يفرق بين مفهوم النفس ومفهوم الحياة ، لأن للحياة مبدأ خاصاً تصدر عنه أحوال معلومة ، والناس يفهمون من لفظ الحياة كون النوع مشتملاً على مبدأ تصدر عنه الأفعال الحيوية ، أو يطلقون ذلك على كون الجسم مشتملاً على صورة يصح صدور تلك الأفعال عنها . الا ان مبدأ الحياة في كلا الحالين مختلف عن مبدأ النفس . قال ابن سينا : « فليس اذن المفهوم من الحياة والنفس واحداً ، اذا عنيّا بالحياة ما يفهم الجمهور » (١) . وان عنيّا بها معنى مطابقاً للنفس لم يبق بينها وبين النفس فرق ، غير ان الانسان يتألف من روح وجسد ، أو كما قال (ابن سينا) من سرّ وعلن . اما علنه فهذا الجسم المحسوس بأعضائه وأحشائه ، وقد وقف الحس على ظاهره ، ودل التشريح على باطنه . واما سره فقوى روحه المختلفة من تذكر ، وعقل ، وإرادة . ان لجوهر النفس فروعاً من القوى ، منبثة في الأعضاء ، وهي تدل على اتصال النفس بالجسد ، وعلى كيفية تأثر النفس بالبدن . وكما ان للجسد تأثيراً في النفس ، فكذلك النفس تأثير في الجسد . قال ابن سينا : « انظر ، انك

(١) الشفاء . الفن السادس . المقالة الاولى . الفصل الاول . ص ٧٠

إذا استشعرت جانب الله عز وجل ، وفكرت في جبروته ، كيف يقشعر جندك
ويقف شعرك « (١) . ان علاقة النفس بالجسد ليست علاقة ذاتية ، بل هي
علاقة عرضية ، وسيتبين لنا ذلك عند البحث في خاود النفس . ولكن كيف
وصلت النفس الى الجسد ، ومن أين هبطت اليه ؟

٢ — صرّحت النفس : يرى ابن سينا ان النفس حادثة ، وهو يوافق في
هذا الرأي أرسطو ويخالف أفلاطون ؛ فقد زعم أفلاطون ، كما تعلمون ، أن
النفس قديمة ، لأن الحادث لا يكون أبدياً ولا عن الممكن غنياً . فلم
تكن النفس أزلية لم تكن أبدية ، فالنفس ، عند أفلاطون ، قد وجدت قبل
وجود الجسد وهي شقيقة المثل ، هبطت على كره الى العالم المحسوس ، واتصلت
بالجسد ، فهي اذن صورة من صور الملائ الأعلى . وقد أوضح لنا ابن سينا رأيّه في
ذلك بقوله : « ان النفس صورة الجسد » ، الا ان هذه الصورة لا تفيض على
الجسد الا عند حدوث الاستعداد لها ، وهذا شأن جميع الصور . ان
واهب الصور لا يرش النور الا على مستحقه ، فالطيب مثلاً لا يبدع
صورة الصفة ، بل يهيئ المادة لقبول صورة الصفة . وكذلك الجسد فهو
لا ينشئ النفس بذاته ، بل تفيض النفس عليه من العقل الفعال . فالنفس
الفردية اذن حادثة . قال ابن سينا : « انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولاً
ثم خلق منها امزجة شتى ، واعد كل مزاج لنوع ، وجعل اخراج الامزجة عن
الاعتدال لاخراج الانواع عن الكمال ، وجعل اقربها من الاعتدال الممكن
مزاج الانسان ، لتستوكره نفسه الناطقة » . (الاشارات جزء ١ ، ص ١٢٠)
وقد برهن (ابن سينا) على حدوث النفس بقوله : والدليل على ان

(١) اشارات ص ١٢٩

النفس الانسانية حادثة مع حدوث البدن ، أنها متفقة معه في النوع والمعنى ، فان وجدت قبل البدن فاما ان تكون متكثرة الذات ، وإما أن تكون ذاتا واحدة ، وكل فرضية من هاتين الفرضيتين فاسدة . فالنفس لا تكون قبل البدن متكثرة الذات ، لان تكثرها إما ان يكون من جهة الماهية والصورة ، واما أن يكون من جهة النسبة الى العنصر والمادة المتكثرين بالامكانة والأزمنة والعلل . قال الشهرستاني في الملل والنحل : « وبطل الاول لأن صورتها واحدة ، وهي متفقة في النوع والماهية ، لا تقبل اختلافاً ذاتياً ، وبطل الثاني لأن البدن فرض غير موجود » . فالنفوس لا تختلف بعضها عن بعض الا باختلاف الاجسام ولولا الاجسام لما تكثرت ولا تباينت . قال ابن سينا : « والنفس لا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد ، وتكون موجودة قبل البدن ، لأنه اذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان ، فإما أن تكون كل نفس من هاتين النفسين قسماً لتلك النفس الواحدة ، فيكون الشيء الواحد منقسماً بالقوة ، وهذا باطل ، لأن الشيء الذي ليس له عظم وحجم لا يكون منقسماً . وإما ان تكون النفس الواحدة بالعدد موجودة في بدنين ، وهذا لا يحتاج الى كثير تكلف في ابطاله . فالنفس اذن حادثة وهي تحدث عند حدوث الجسد الصالح لها ، ويكون الجسد مملكتها ، وآلتها ، ويكون في هيئتها نزوع طبيعي الى الاشتغال به ، واستعماله والاهتمام بأحواله . . . وعو سجن مظلم هبطت اليه النفس ، وأقامت فيه محجوبة عن الحس الظاهر . قال ابن سينا :

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سمرت ولم تتبرقع

فالنفس اذن قد فاضت عن واهب الدور ، ولم تحدث الا بمحدث الجسد .

ولكن لماذا هبطت النفس الى الجسد ، هل أهبطها الاله لتكتسب المعرفة وتقتبس العلوم ؟

قال ابن سينا :

فلأي شيء أهبطت من شامخ سام الى قعر الحضيض الارض

ان اكتساب المعرفة واقتباس العلوم انما يكون باشتراك الحس ، ولا يمكننا ان نبين طرائق اقتباس المعرفة ، واقتناص المجهول ، الا اذا بحثنا في ملكات النفس ووجدناها .

٣— وحدة قوى النفس : قلنا ان النفس هي مبدأ الأفعال والحركات . وان هذه الأفعال ، إما أن تكون نباتية ، وإما أن تكون حيوانية ، وإما أن تكون انسانية . لذلك انقسمت النفس عند (ابن سينا) الى ثلاث نفوس رئيسية :

١) النفس النباتية ، ٢) النفس الحيوانية ، ٣) النفس الانسانية .

فالنباتية : هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويروى ويتغذى ، فالقوى النباتية اذت ثلاث ، المولدة ، والتنمية ، والغاذية ، وهي موجودة في النبات ، والحيوان ، والانسان .

والنفس الحيوانية : هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ، ويتحرك بالارادة ، وهي موجودة في الحيوان والانسان . تنقسم النفس الحيوانية الى قوتين : المحركة ، والمدركة . فالمحركة هي مبدأ الأفعال ، والمدركة هي قوة الاطلاع على العالم الخارجي . ولنوضح الآن كلا من هاتين القوتين :

(١) تنقسم القوة المحركة الى قوة باعثة ، وقوة فاعلة . فالباعثة هي القوة النزوعية ، والشوقية ، ولها شعبتان : القوة الشهوانية ، والقوة الغضبية . أما الفاعلة : فهي تجذب الأوتار العصبية ، وترسخها ، أو تمددها ، وهي تطابق ما نسميه اليوم بالنزعات ، والحركات والافعال .

(٢) وأما القوة المدركة فتقسم أيضاً الى قوتين : قوة تدرك إدراكاً خارجياً ، وقوة تدرك إدراكاً باطنياً . فالادراك الخارجي يكون بالحواس الخمس ، وهي : البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس ، وحاسة اللمس هذه حاسة مركبة لأنها جنس لاربعة قوى منبثة في الجلد : فالأولى قوة ادراك التضاد بين الحار والبارد ، وهذا مانسميه اليوم بحاسة الحرارة والبرودة ، والثانية حاكمة في التضاد بين اليابس والرطب ، والثالثة حاكمة في التضاد بين الصلب واللين ، والرابعة حاكمة في التضاد بين الحشن والاماس .

وأما لادراك الباطني ، فهو إما ان يكون ادراكاً لصور المحسوسات ، وإما أن يكون ادراكاً لمعانيها . والفرق بين ادراك الصورة ، وإدراك المعنى أن الصورة تعي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً ، ولكن الحس الظاهر يدركه أولاً ثم يؤديه الى النفس ، مثال ذلك : ان العين تدرك صورة الحصان ، أي شكله ، وهيئته ، ولونه ، ثم تؤدي ذلك الى الحس الباطن . وأما المعنى فان النفس تدركه من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً . مثال ذلك : ادراكنا لمعنى الحصان ، وحدث مفهومه في النفس . ان هذا الادراك مستقل عن الحس الظاهر . فمن القوى التي ندرك بها ادراكاً باطنياً داخلياً قوة الحس المشترك ، وهي قوة مرتبة في أول التجويف المقدم

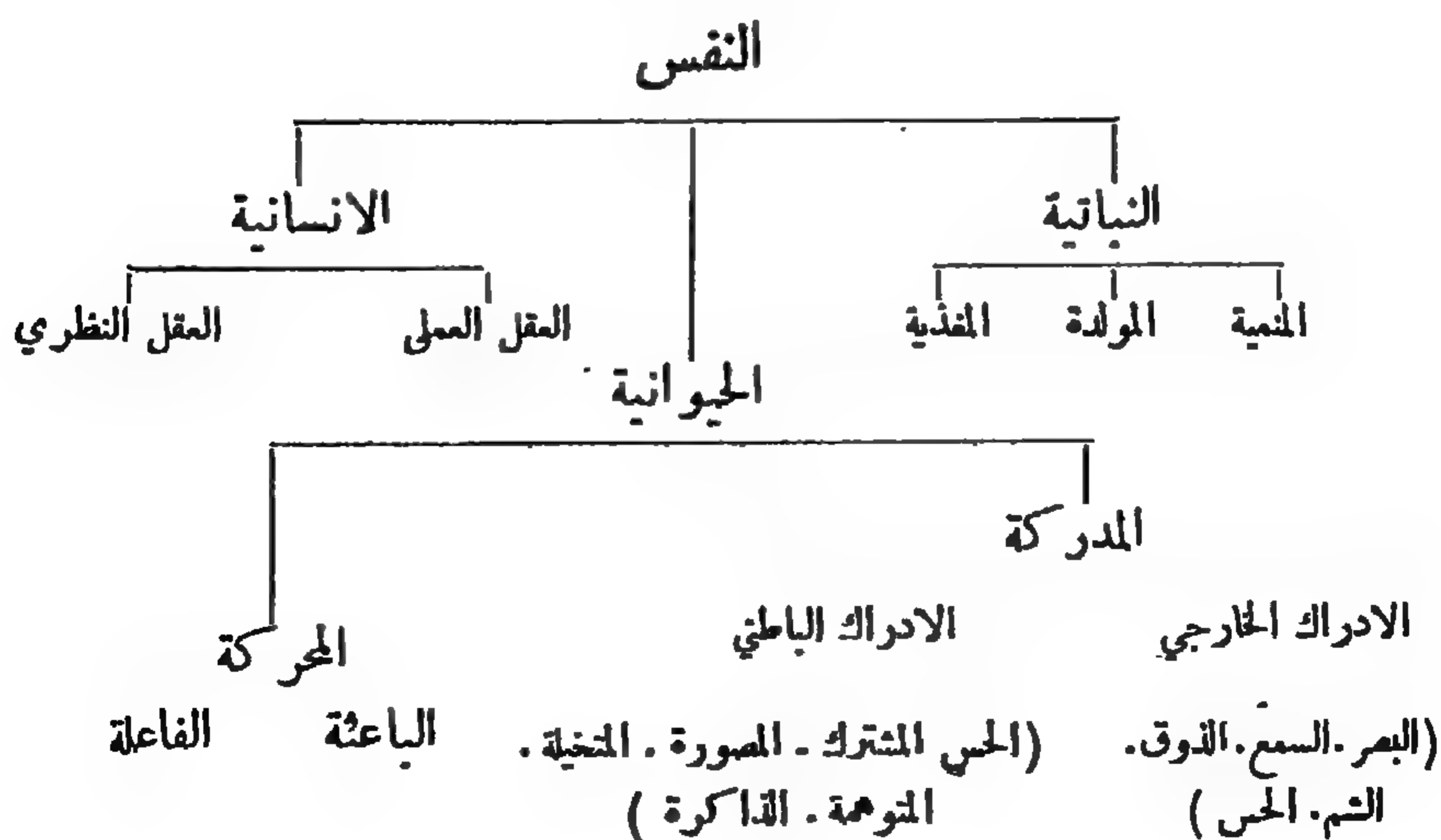
من الدماغ ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس . ويشبه أن تكون هذه القوة مطابقة لما نسميه اليوم ادراكاً . ومن القوى الباطنة قوة الخيال ، أو المصورة ، وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية ، وتبقى فيه بعد غياب المحسوسات . لان قوة القبول هي غير قوة الحفظ . ومنها القوة المتخيلة وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ ، من شأنها أن تتركب بعض ما في الصور مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار . ومنها القوة الوهمية ، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ ، تدرك المعاني غير المحسوسة ، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه ، وأن الولد معطوف عليه . وهي شبيهة بالقوة التي سماها القديس (توما الاكوييني) القوة المخمسة . ومنها قوة الحافظة أو الذاكرة ، وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية . ونسبة القوة الحافظة الى الوهمية كنسبة القوة التي تسمى مصورة الى الحس المشترك . فالحافظة تحفظ المعاني ، والمصورة تحفظ الصور .

تلك هي قوى النفس الحيوانية . وأنتم ترون أن الحس المشترك والمتخيلة والذاكرة أقسام من النفس الحيوانية . وهذا شبه أيضاً بما قاله (توما الاكوييني) أن القوى المشتركة بين الانسان والحيوان ليست من ملكات النفس العالية .

أما النفس الانسانية فهي النفس الناطقة وهي تنقسم الى قوتين : القوة العاملة ، والقوة العالة . وكل قوة من هاتين القوتين تسمى عقلاً . فالعالة هي

العقل العملي ، والعالمية هي العقل النظري . والعقل العملي ينسب تارة الى القوى الحيوانية في الانسان كالنزوعية ، والباعثة ، وتارة ينسب الى المتخيلة والمتوهمة ، وتارة ينسب الى نفسه . فاذا نسب الى القوى النزوعية كان مصدر الحجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وغيرها من الأحوال الانفعالية . وهذا يدل على أن قوة الانفعال تابعة لقوة الحركة والنزوع ، كما يدل أيضاً على أن الحياة الانفعالية تابعة للحركة والعقل معاً . واذا نسب العقل العملي الى المتخيلة والمتوهمة كان مبدأ التدبير واستنباط الصناعة . واذا نسب الى نفسه تولد منه آراء ذائعة مشهورة ، كقولنا إن الكذب قبيح ، والظلم فاسد . ومجموع هذه القوى العملية متسلط على سائر قوى البدن ، حتى ان ابن سينا يقول ان العقل العملي مبدأ سياسة البدن ، أو هو مبدأ الأخلاق . فكأن للنفس الناطقة عينين ، عينا تنظر بها الى البدن ، وعينا تتجه بها الى المبادئ العالية ، وهذه العين هي القوة النظرية ، والنفس المجردة .

واذا أردنا أن نلخص ما تقدم من قوى النفس أمكننا ترتيبه كما يلي :



إن هذا التصنيف يختلف عن تصنيف (أرسطو) لأن المعلم الأول قد قسم النفس الى أربع قوى : الغذائية ، والحساسة ، والحركة ، والناطقة . فجمع ابن سينا الحساسة ، والحركة في قوة واحدة أطلق عليها اسم النفس الحيوانية ، وصارت النفوس عنده ثلاثاً كما هي عند (أفلاطون) . فالنباتية ، والحيوانية موازيتان للشهوانية والغضبية ، والانسانية مطابقة للناطقة . فتصنيف ابن سينا اذن مزيج من تصنيف أرسطو وأفلاطون . وقد أسهب ابن سينا في وصف القوة النظرية وتجردها عن المادة ، وبين كيف تشرق المعقولات عليها من المبادئ المفارقة . وهذا مبان للقوى الحيوانية التي جعلها تابعة للجسد والدماغ ، حتي أنه كما رأينا أكثر من الايضاحات العضوية ، ولا عجب من اكناره منها في كلامه عن المصورة ، والمتخيلة ، والمتوهمة ، والحافظة ، لأنه طبيب عرف تجويفات الدماغ وأقسامه ، وعانى بنفسه تشريحه . ولكن هذه النزعة التجريبية لم تدفعه الى تعليل القوة النظرية بأسباب جسمية ، بل قال انها مستقلة عن الدماغ . فمن ذلك قوله في كتاب الشفاء : ان القوة الناطقة غير منطبعة في مادة جسمية (١) . وله ، في البرهان على تجرد القوة النظرية عن المادة ولواحقها ، حجج كثيرة أعرضت عن ذكرها هنا لضيق المقام . وقد بين أحوال العقول المختلفة ، وجعل أعلاها العقل القدسي ، المجرد عن لواحق المادة ، وجعل ادناها العقل الهولاني القريب من المادة . حتي لقد فرق بين قوة الذكر ، وقوة التذكر ، وجعل قوة الذكر تابعة للدماغ ، وقوة التذكر محتاجة الى عمل العقل ، لان التذكر انما يكون في مادة . وقد قال ان التذكر يوجد في سائر الحيوانات . وأما التذكر ، وهو الاحتيال لاستعادة

(١) شفاء . الفن السادس . مقالة ه . فصل ٢

ما اندرس ، فلا يوجد الا في الانسان ، لانه صفة من صفات القوة النطقية . وهذا شبيه بالفرق بين التذكر العقوي ، والتذكر التأملي ، فالحيوان اذا ذكر فهو انما يذكر عفواً من غير طلب ولا خطور ارادي ، اما الانسان فيشتاق ويطلب وينتقل بفكره من حد الى آخر . وهذا الفرق بين الذكر والتذكر ، اي بين الملكات التابعة للجسد والملكات القدسية المجردة عن المادة ، شبيه بقول (هنري برغسون) في أيامنا هذه ان هناك ذاكرتين ، ذاكرة مادية جسدية ، وذاكرة نفسية محضة . وقد أجاد ابن سينا في وصف هذه القوة القدسية . قال : ان القوة القدسية لا يشغلها شأن عن شأن ، وهي كالمرآة ترسم فيها المعقولات من الفيض الالهي ، كما ترسم الأشياء في المرايا الصقيلة . والروح القدسية هذه مستقلة عن المكان ، فلا تشغلها جهة تحت ، ولا جهة فوق ، ولا يستغرق حسها الظاهر حسها الباطن ، ويتعدى تأثيرها الى الجسد بلا جسم ولا آلة (١) . وسنبين كيف تصل النفس الى المعرفة بعد بيان وحدتها وهويتها .

إن النفس واحدة بالرغم من كثرة قواها وتعدد أقسامها . إن أفعال الانسان كلها خاضعة لمبدأ واحد . ولو كانت قوى النفس مختلفة ، لالتجتمعت عند ذات واحدة ، لكان للحس مثلاً مبدأ يختلف عن مبدأ الغضب ، الا اننا نعلم أن الغضب لا يكون الا عن طريق الحس ، وهذا يدل على أن قوة الحس وقوة الغضب تجتمعان في ذات واحدة ، فهناك اذن مبدأ واحد لقوتي الغضب والحس . ولا يجوز ان يكون مبدأ الحس الغضب ، أو مبدأ الغضب الحس ، لأن لكل قوة فعلاً خاصاً بها . فقوة الغضب ، بما هي قوة الغضب ، لا تحس . وقوة الحس ،

(١) رسائل في الحكمة والطبيعات ، ص ٦٤

بما هي قوة الحس ، لا تغضب ، فبقي إذن أن تكون كل هذه القوى المختلفة مجتمعة في ذات واحدة .

ولكن ما هذه الذات التي تجتمع فيها قوة الحس ، وقوة الغضب ، وقوة الحبل ، وغيرها من القوى . ان الانسان مؤلف من جسد ونفس . فهل يجوز أن يكون الجسد مبدأ لهذه القوى المختلفة ؟ . إن جسد الانسان ليس مبدأ لأفعاله ، فلا جملة أعضاء الجسد مجتمعة تصح أن تكون مبدءاً لأفعال الانسان المختلفة ، ولا عضو واحد يجوز أن يفعل دون غيره . فليس هناك عضو خاص بالاحساس ، ولا عضو خاص بالغضب ، بل ان في الجسد قوة تحس ، وتغضب ، وهذه القوة هي النفس .

وقد يقال أننا نجد قوى النفس منفصلة ، وأنت انفصالها دليل على انقسامها وكثرتها ، مثال ذلك أننا نجد القوى النباتية في النبات منفصلة عن القوى الحساسة ، والقوى الناطقة . ونجد النفس النباتية ، والنفس الحساسة معاً في الحيوان ، من غير أن يكون معها نطق . إذن فكل قوة من هذه القوى مستقلة عن الأخرى . فهناك نفس نباتية ، وهناك نفس حيوانية ، وهناك نفس انسانية ، مستقلة بعضها عن بعض ، الا أننا اذا تعمقنا في فهم هذا الاعتراض لم نجد فيه كبير فائدة ، لأن هذه النفوس لا تؤلف ثلاث نفوس مختلفة ، بل تؤلف ذاتاً واحدة . نعم ان قوة النطق تختلف عن مبدأ الحياة . غير أن اختلاف مبدأ الحياة عن مبدأ النفس الانسانية لا يمنع النفس من أن تكون واحدة . النفس ليست تلك الحرارة الفريزية ، ولا ذلك التنفس ، والمزاج ، والدم . وإنما هي قوة واحدة مدركة بنفسها ، وأنت تعلم يقيناً أنك تتحرك بأرادتك ، وتدرك بمشاعرك ، أو بعقلك ، وأن مزاجك يبقى ما دمت باقياً ، ولو عمرت مائة سنة . فهناك إذن هوية واحدة لا تتغير ، بالرغم من كثرة قوى النفس ، واختلاف أحوالها .

ولكن كيف تتوصل النفس الى اكتساب المعرفة ؟

٤ — اكتساب النفس للمعرفة : ان المعرفة لا تكون بالاحساس وحده ، لأن الاحساس لا يدرك المعاني المجردة ، بل يمزجها باللواحق الحسية من كم ، وكيف ، ووضع ، وغير ذلك . فالحس لا يدرك زيداً من حيث هو إنسان ، بل يدركه من حيث هو إنسان له زيادة الطول ، واللون ، والهيئة ، وغير ذلك . والحس لا يدرك الصورة الا في المادة ، وعلائق المادة ؛ أما القوة النظرية ، فهي التي تتمكن من تصور المعنى بمجده وحقيقته ، مجرداً عن اللواحق الغريبة . وهذا المعنى المجرد المعقول ليس من شأن الحس أن يدركه ويعقله . وكما أنه ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، فكذلك ليس من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس (رسائل - ٦٥) .

أما الخيال فانه يرى الصور المنزوعة عن المادة تبرئة أشد من الحس ، فلا تحتاج الصورة المتخيلة في وجودها الى وجود مادة ، لأن المادة وإن غابت أو بطلت ، فإن الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال ، الا انها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية ، فالخيال يجرد الصورة اذن عن المادة تجريداً تاماً ، ولكنه لا يجردها البتة عن لواحق المادة .

وأما الوهم فانه يتجاوز هذه الرتبة في التجريد ، ولكنه لا يجرد الصورة عن لواحق المادة تماماً ، لأنه يأخذها جزئية ، ويحسب مادة مادة ، وبالقيااس اليها ، وقد يأخذها بمشاركة الخيال .

وأما القوة التي تأخذ الصور أخذاً مجرداً عن المادة من كل وجه ، وتفرضها عن كل كم ، وكيف ، وأين ، ووضع مادي ، فهي العقل .

إن هذا الإدراك العقلي لا يتم بآلة جسمية ، لأن الروح الانسانية التي تشرق عليها المعقولات من العقل الفعال ليست بآلة جسمية ، بل هي جوهر روحي لا يتجزأ . والعقل الانساني إما أن يكون هيولانياً ، وإما أن يكون بالملكة ، وإما أن يكون بالفعل ، وإما أن يكون عقلاً مستقداً ، يتلقى الاشراف من العقل الفعال ، فالنفس تنتزع المعقولات المجردة من المحسوسات الشخصية بواسطة العقل الهيولاني، ثم تنظمها بحسب ما في العقل بالملكة من المعقولات الاولى (نجاة- ٢٧) ، وما تستخرجه من المعقولات الثانية . ولكن العقل الذي تشرق عليه المعقولات هو العقل المستفاد . وهكذا فإن للنفس الانسانية درجات ، أدناها العقل الهيولاني ، وأعلاها العقل المستفاد . ولما كان لا يمكن الانتقال من القوة الى الفعل الا تحت تأثير حلة موجودة بالفعل ، كان من الضروري أن نقول بوجود عقل مفارق للعقل الانساني ، وهو العقل الفعال ، الذي تشرق منه المعرفة على عقول الناس . وقد شبه ابن سينا العقل الهيولاني بالمشكاة ، لأن المشكاة متقاربة الجدران ، جيدة الاستعداد للأضاءة ، وشبه العقل بالفعل بالنور ، وشبه العقل المستفاد بالمصباح ، ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهيولاني كنسبة المصباح الى المشكاة .

انما النفس كالزجاجة ، والعلم سراج ، وحكمة الله زيت
فاذا أشرقت فانك حي واذا أظلمت فانك ميت

والناس متفاوتون باستعدادهم : فمنهم من يكون أقرب الى التصور ، لأن استعدادهم أقوى . ويسمى هذا الاستعداد الشخصي للاتصال بالمعقولات حدساً . وقد يشتد هذا الحدس في بعض الناس ، حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل

الفعال الى كيرشيء ، ولا الى تخرج ، وتعليم ، بل يكون كأنه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة هي أعلى درجات الاستعداد ، ويمكننا ان نسميها عقلاً قدسياً . وقد تفيض هذه الالهامات القدسية على المتخيلة أيضاً ، بأمثلة محسوسة وصور مشخصة .

ثم ان اكتساب المعارف من المجهول إنما يكون باكتساب الحد الاوسط في القياس . والفكر يصل الى الحد الاوسط ، إما بالحدس ، وإما بالقياس والتعليم . والحدس أعلى من البرهان ، وهو قوة الذكاء الحقيقية ، حتى ان التعليم نفسه يستند الى مبادئ حدسية . ولذلك كان من الممكن أن يقع هذا الحدس لبعض الناس ، وان يعتقد القياس في أذهانهم بلا معلم ، لانهم أقوىاء الحدس ، ولأن حدسهم لا يحتاج الى زمان . ومن الناس من لا حدس له البتة ، ومنهم من له حدس في جميع المطلوبات . قال ابن سينا : « فيمكن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية ، الى ان يشتعل حدساً ، أعني قبولاً لالهام العقل الفعال ، في كل شيء ، اما دفعة ، واما قريباً من دفعة ، ارتساماً لا تقليدياً ، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى » (١) . وهذا الحدس المفاجيء هو كما قال (الغزالي) مفتاح أكثر العلوم ، لا بل هو ، كما قال (ابن سينا) أيضاً ، ضرب من النبوة ، أو قوة قدسية ، وهي أعلى مراتب القوى الانسانية (٢) . وهذه المرتبة القدسية هي كمال النفس الخاص ، لانها تصبح به عالماً عقلياً موازياً للعالم الموجود ، مشاهدة لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق . وكلما ازداد الناظر في المسائل استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً .

(١) نجاته ، ص - ٢٨٤

(٢) نجاته ، ص - ٢٧٤

فكان الانسان لا يتبرأ عن هذا العالم وعلائقه ، الا اذا أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق الى ما هناك ، وعشق لما هناك ، يصده عن الالتفات الى ما خلفه (نجاة ص - ٤٨٦). فاذا انفصلت النفس عن البدن ، وكانت القوة العقلية قد بلغت من الكمال درجة عالية ، أمكنها أن تتلذذ بكمالاتها وتجردها عن المادة ، وهذه اللذة هي أجل من كل لذة ، وأشرف . فكان غاية النفس من هبوطها الى هذا العالم أن تستكمل بالعلوم ، وتصبح عالماً عقلياً ، مجرداً ، مستقلاً عن الجسد ، فاذا بطل الجسد وانحل الى عناصره ، حافظت النفس على بقائها الفردي . لأنها خالدة . والفرق بين رأي (الفارابي) ورأي (ابن سينا) في فيض المعقولات أن الصور العقلية عند الأول موجودة في العقل الفعال بالقوة ، في حين أنها في مذهب ابن سينا موجودة فيه بالفعل . بل العقل الفعال يجمع الصور العقلية التي تفيض عليه من الجواهر العلوية ، ثم يرسلها الى عالم الكون والفساد فيكسوها المادة . فالصور موجودة اذن في العقل الفعال من حيث هي فاعلة ، اما في عالم الكون والفساد فهي موجودة في المادة من جهة الانفعال . وكما يفيض العقل الصور على المادة ، فهو كذلك يفيض الصور العقلية على النفس الانسانية ويطنعها فيها .

فالمعرفة هي اذن الاتصال بالمعقولات ، والاشراق هو اتحاد ادراك العقل بجوهر الكون . والصور التي تفيض على العقل تجيء متفقة مع الصور التي تفيض على المادة . ولو اقتصرَت النفس على القوى الحيوانية من حس وخيال ووهم ، لما استطاعت ان تنتقل من ادراك الجزئيات الى ادراك الكليات . فهي اذن لا تدرك الكلّي الا من جهة اتصالها بالمبدأ الكلّي . وهذا المبدأ الكلّي يجب لوجود للأجسام والنفوس ، ويخلق الأجناس والأنواع في المادة . ثم ينعكس

بعد ذلك على الانسان فيملأه ضياء تغربله المادة ، ويصطبغ الوجود بألوانه .

ولكن كيف أثبت ابن سينا مخلود النفس ؟ .

هـ — **مخلود النفس** : قال ابن سينا ان النفس حادثه . ولكن حدوث النفس بحدوث الجسد لا يلزمه بطلان النفس ببطلان الجسد . والدليل على ذلك أن علاقة النفس بالجسد ، إما أن تكون علاقة المكافيء للجسد في الوجود . وإما أن تكون علاقة المتأخر عنه ، وإما أن تكون علاقة المتقدم .

فإذا كانت علاقة النفس علاقة المكافيء في الوجود ، أي إذا كان الجسد والنفس قد وجدا معاً ، فإما أن تكون هذه العلاقة علاقة ذاتية ، وإما أن تكون عرضية . فإذا كانت علاقتهما ذاتية ، صار كل واحد منها مضاف الذات الى صاحبه ، وانقلبا الى جوهر واحد ، فليست إذن علاقة النفس بالجسد علاقة ذاتية . وإذا كانت علاقتهما علاقة عرضية ، أمكن زوال أحدهما من غير أن يزول الآخر .

ولنفرض الآن أن علاقة النفس بالجسد علاقة المتأخر ، أي لنفرض أن الجسد متقدم الوجود على النفس ، فإن الجسد عند ذلك يكون علة وجود النفس . ونحن نعلم أن العلل أربع : العلة الفاعلة ، والعلة المادية ، والعلة الصورية ، والعلة الغائية .

أما كون الجسد علة فاعلة تعطي النفس وجودها ، فهذا محال ، لأن الجسم بما هو جسم لا يفعل بقواه الجسمانية التي هي أعراضه المادية ، ولما كان من المحال أن تكون الأعراض علة للماهية ، كان من المحال أن يكون الجسم علة

فاعلة للنفس . ومن المحال ايضاً ان يكون الجسد علة مادية للنفس ، لأن النفس كما علمنا جوهر غير منطبع في الجسم كأنطباع صورة التمثال في النحاس ، والأجسام المادية لا يمكن ان تصنع شيئاً لا مادياً . اما انتقاء كونه علة صورية او غائية ، فان الاولى ان يكون بالعكس . فالجسد لا يمكن اذن أن يكون علة من هذه العلل الأربع .

والنفس إنما تفيض عن واهب الصور ، فاذا كانت حادثة لا يلزم من حدوثها أن تقنى بقاء الجسد ، لأنه لا يدعو حدوث الشيء مع الشيء الى بطلانه معه ، وقد تحدث أمور عن أمور ، وتبطل هذه الامور ، وتبقى تلك اذا كانت ذواتها غير قائمة فيها ، فليس يلزم اذن من تأخر النفس في الوجود على الجسد أن يكون الجسد علة لها في وجودها ، ولا أن يبطل ببطلانه .

ثم لنفرض أخيراً أن علاقة النفس بالجسد علاقة المتقدم . أي لنفرض ان النفس وجدت قبل وجود الجسد . قال ابن سينا : فاما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً ، فيستحيل أن يتعلق وجودها به ، لأنها متقدمة عليه في الزمان . واما ان يكون التقدم في الذات لا في الزمان . وهذا لا يدعو الى فناء النفس ببطلان الجسد ، لأن فرض عدم المتأخر لا يوجب عدم المتقدم .

ينتج مما تقدم أن علاقة النفس بالجسد علاقة عرضية لا غير ، وهي لا توجب بطلان النفس ببطلان الجسد .

أضف الى ذلك أن النفس جوهر بسيط ، والبسيط لا يفسد ، لأن الفساد إنما هو انحلال العناصر ؛ ولو كانت النفس قائمة بالجسد لبطلت ببطلانه ، الا انها مستقلة عنه ، فلا تنحل بانحلاله ، ولا تفسد ، لأنها مقيمة فيه الى حين ، وعلاقتها به علاقة جوار عرضي ، لا علاقة اتحاد ذاتي . انها تتألم في الجسد ، ولكنها ستفارقه ، وقد وصلت إليه على كره ، واذا فارقت

تألمت لفراقه . والجسد يمنعها . من بلوغ ما تريد من الكمال ، فكأنه سجن
كثيف ، أو قفص ضيق ، يصد النفس عن الاوج الفسيح ، وكأن النفس لا تألف
مجاورة الجسد الا بحكم الاعتياد . فاذا فارقت الحمى ، ودنت من الفضاء الواسع ،
واتصلت بالجواهر العلوية ، سبجت ، وغردت لانكشاف الغطاء عنها .

قال ابن سينا :

حتى اذا قرب المسير من الحمى ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
سبجت وقد كشف الغطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعيون المجمع

ولكن لماذا أهبطت النفس الى هذا العالم المحسوس ، هل جاءت اليه
لتكتسب المعرفة ، وتعود عالمة بكل خفية ، وتحيط بما في الطبيعة من أسرار
والغاز ، هل تجد النفس في الجسد كلاً ؟ . ان أكثر الحكماء يتهاونون بأمر
الجسد ، ويعرضون عنه ، حتى أن البراهمة يحرقون أجسامهم ، فكأن الجسد
بالنسبة الى النفس كالبيضة بالنسبة الى الفرخ . انه يحضن النفس ويشفق عليها ،
فاذا استكملت صورتها ، وانتهت من هذا النوم ، واستيقظت من هذه الغفلة ،
واحست بغربتها في هذا العالم الجسماني ، ادركت أنها غريقة في بحر افيولى ،
مغرورة بزينة المحسوسات ، فاذا لمحت في هذه البقعة شيئاً من النور ، والبهجة ،
والسعادة ، هانت عليها مفارقة الجسد ، فقارقه وهي غير آسفة عليه .

فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

* * *

تلك هي نظرية النفس عند (ابن سينا) ، وهي كما ترون نظرية جميلة ساحرة ،
جمع فيها الشيخ الرئيس آراء الفلاسفة الى أصول الدين ، فاقتبس من آرسطو

حدوث النفس ، ومن أفلاطون خالودها، ونظم الى ذلك شيئاً من تصوف الشرق، ومذاهب الهند . وهذا يدل على أن في فلسفة (ابن سينا) عناصر كثيرة، يصعب على الباحث أن يذكرها في محاضرة ، أو محاضرتين ، لأن الشيخ الرئيس كان عالماً طبيعياً ، وطبيعياً ، وسياسياً كبيراً ، وفيلسوفاً ، وأديباً ، وشاعراً ، وعالماً نفسياً ، وكل شخصية من هذه الشخصيات الكثيرة التي جمعها جديرة بأن تحب ، وتعشق .

في ١٩ شباط ١٩٣٥

نظرية ابن سينا
في

(١)
السعادة

بينت لكم في المحاضرات السابقة كيف وحد الشيخ الرئيس بين الآله ،
والحب ، والخير ، وكيف علل فيض الوجود عن المبدع الأول ، وكيف
انبع رأي أفلاطون في القول بخلود النفس ، وعددت الاسباب التي حملته على
اتباع هذه الآراء ، ومخالفة أرسطو فيها . وأريد في هذه المحاضرة أن أبين
لكم رأي (ابن سينا) في اللذة والسعادة . فكيف تصور الشيخ الرئيس سعادة
الانسان في الحياة الدنيا ، والحياة الثانية ؟ وما هي الطرق التي يجب سلوكها
في الحياة لتحقيق السعادة الأبدية ؟ .

السعادة هي من الأمور التي فكر الانسان فيها منذ القدم ، فهام بها وعشقها ،
ولا يزال الى اليوم يبحث عنها ، كما يبحث الجائع عن الطعام . ذلك لأن ارتقاء
الصناعة ، والرفاهة ، لم يحسن حالة الانسان ، ولا قربه من البهجة التي ينشدها
والسعادة التي يحلم بها . فالألم الذي كان يمزق الأحشاء ، ويضني النفوس في

(١) القيت هذه المحاضرة في مدرج الجامعة السورية في ١٢ ايار ١٩٣٣

الماضي ، لا يزال اليوم يمزق أحشاء الملايين من الناس . والنعم ، الذي ساور نفوس الأقدمين ، زاد بازدياد حاجات الحياة ، وكثرة أسباب المعاش وتعقدها . نعم ، إن الإنسان الحديث أحسن حالاً من الإنسان الأول ، ولكنك لا تزال ترى على وجه الأرض فقراء يتضورون جوعاً ، ويثنون تحت عبء البؤس والشقاء . ولا يزال الفلاسفة يفكرون في الطرق التي يجب على الإنسان سلوكها للوصول الى السعادة .

لا أريد الآن أن اعرض على مسامعكم جميع النظريات التي جاء بها الفلاسفة لأيضاح مسألة السعادة . فمنهم من جعل السعادة في اللذة ، ومنهم من جعلها في الفضيلة ، ومنهم من قال إنها في اتباع الواجب ، والتطلع الى المثل الاعلى . لكل زمان فلسفة ، ولكل فيلسوف أحلام ، ولكل خيال حقيقة يستند اليها ، وحاجة ينشأ عنها . كل فيلسوف يضع في مصباح الحياة ذبالة جديدة ، وزيتاً جديداً ، يريد أن يبدد بهما ما يحيط بالإنسانية من ظلمات ، فاما ان يصبح نور المصباح قوياً بهذه الذبالة ، وإما أن يمتسي ضئيلاً ، لأن اجتماع الافكار أشبه باجتماع الانوار ، فقد يزيد المسألة وضوحاً ، وقد يزيد التباساً وغموضاً . ولننظر الآن الى المصباح الذي وضعه (ابن سينا) في طريق الوصول الى السعادة .

* * *

أن رأي الشيخ الرئيس في السعادة تابع لرأيه في المبدع الأول ، وعنايته بالعالم . فما هي العناية الالهية ؟ - لقد عرفها ابن سينا بقوله : « العناية هي إحاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن النظام » . ومعنى ذلك ان العناية هي علم الاله بكل ما في الكون ، وبكل ما يجب أن تكون عليه الأشياء ، ليم اتساق الوجود ، ويكون الخير فيه

غالباً على الشر . وهذا يدل على أن (ابن سينا) كثير التفاؤل . فهو يعتقد أن الخير يفيض عن المبدع الأول على العالم ، كأن الموجودات كلها ساجدة في بحر من الخير . كل منها ينال من الخير ما هو جدير به وما هو موافق له . ان هذا النظام الذي في الكون هو أحسن نظام يمكن أن يكون عليه الوجود ، وهذا العالم هو أحسن العوالم التي يمكن أن يتصورها العقل ويدركها . ولكن كيف وجد الشر في هذا العالم ، وما هي حكمة الله من وجوده ؟ كيف فاض الشر عن المبدع الأول ، وهو خير مطلق . هل تتولد الظلمة من النور ، ام ينشأ النقص عن الكمال ؟ ونحن لو دققنا في هذا الوجود المتشخص المحسوس ، لوجدناه مختلطاً بالشر . اليس من الشر ان يحرق بالنار ثوب الفقير المعدم ، فلا يستطيع بدونه صبراً على البرد . اليس من الشر ان يموت الطفل ، وليس لأبويه ولد غيره . اليس من الشر أن يحرم الانسان ما يستطيع إدراكه من الكمال ؟ لا مجال اذن للشك في وجود الشر داخل هذا العالم ، وابن سينا لا يتعمى عنه ، الا انه يقول ليس الشر هو الغالب في الوجود ، « لأن الخير مقتضى بالذات ، أما الشر فمقتضى بالعرض » . ومعنى ذلك ان الاله لا يريد الا الخير ، وهو ينفع الوجود بنسبته ، ويريد ان تعم صورته كل الموجودات ؛ ولم يتولد الشر الا من المادة . ولذلك كان الشر غير موجود في الافق الاعلى ، بل هو موجود ، كما يقول (ابن سينا) ، دون فلك القمر ، اي في عالم الكون والفساد .

ولكن لماذا وجد الشر ؟ ألم يكن في وسع المبدع الاول ان يوجد خيراً مطلقاً مبرئاً من الشر ؟ (نجاة ، ص - ٤٧١) . ألم يكن في وسع المدير الحكيم أن يبدع اللذة ، ولا يخلق الألم ، أن يبدع النور ، ولا يخلق الظلمة ؟ بلى ، إن

ذلك ممكن ، ولكن في غير هذا النمط من الوجود. ان هذا العالم الذي نحن فيه يقتضي وجود الخير مع الشر ، وهو عالم الكون والفساد ، لا بل عالم القوة والفعل ، وحيث توجد القوة ، لا بد من وجود الامكان ، والنقص ، اي لا بد من وجود الشر. الا ان هذا الشر اقل ذبوعاً من الخير ، لا بل هو جزئي عرضي . اما الخير فوجوده كلي. نعم ان النار محرقة ، وقد تصيب يد طفل فتحرقها ، من غير سبب ، الا ان هذه الآفات التي تنشأ عن النار ليست ذات قيمة بالنسبة الى الخيرات الكثيرة ، والمنافع الدائمة الموجودة فيها . وليس من الحكمة الالهية ان تترك الخيرات الثابتة الدائمة لأجل شرور في امور شخصية غير دائمة . وفي الحق ان الخيرات اكثر عدداً من الشرور ؛ ولو كان الشر في شيء من الأشياء اكثر من الخير ، لامتنع وجود ذلك الشيء ، اي لو كان ضرر النار اكثر من نفعها ، لما وجدت النار . لأن الخير من طبيعة الوجود ، والشر من طبيعة العدم .

اذن فابن سينا يرى كل شيء جليلاً ، ويعتقد ان الخير موجود في كل شيء . نعم ان الخير موجود في الجزئيات المشخصة ، إلا ان وجوده عرض زائل ، ولا وجود له الا في الأشياء العامة . فقد يعرض لهذه النار ان تولد شرّاً ، الا ان وجود النار بصورة عامة خير . ولا يمكن ان تبلغ النار غايتها ، وتصل الى نهايتها ، الا اذا كانت محرقة ، فالخير الكلي يقتضي وجود الشر الجزئي ، ولا معنى للخير بدون الشر ، كما انه لا معنى للنور بدون الظلمة .

ولكن لماذا خلق العالم على هذا النمط . أليس من الممكن ان يكون الوجود كله خيراً مطلقاً ؟ أليس من الممكن أن يوجد الخير خالصاً من الشر ؟

لا محل لهذا السؤال في فلسفة (ابن سينا) ، لأنه جعل الانسان ، في فهم حقيقة الخير والشر ، قاصراً عن إدراك حكمة الخالق : قال : « لو كان أمر الله تعالى كأمرك ، وصوابه كصوابك ، وجميله كجميلك ، وقبيحه كقبيحك ، لما خلق أبا الاشبال أعصل الأنياب ، أحجن البرائن ، لا يفتوه العشب » . فالأله لا يراعي ما نراعيه نحن في أحكامنا الضيقة ، وأحكامنا القاصرة ، من الاعتبارات المحدودة ، بل ينظر الى الوجود الكلي ، ونحن لا ننظر الا الى الوجود الجزئي . فالخير اذن هو الغالب في الوجود . وهذا يدل على ان ابن سينا يميل الى استحسان جميع الأشياء . فمذهبه ، كما قلنا ، مذهب التفاؤل ، لا مذهب التشاؤم ، لأن الوجود عنده أفضل من العدم .

تلك هي آراء ابن سينا في الخير العام . ولكن ما هو الخير الخاص بالانسان ، وما هي السعادة ؟

السعادة هي ادراك حقيقة الوجود ، والتطلع الى المبدع الاول ، والتفكير في الافق الاعلى . والانسان قادر ، بعقله ونظره ، أن يميز بين الفضيلة والرذيلة ، فيميل الى الخير ، ويتجنب الشر . واذا فعل ذلك أدرك من البهجة والسعادة ما لا يدركه الجاهل : كل انسان يبحث عن الخير . ولكن ما هو الشيء الذي نبحث عنه جميعاً ونرغب فيه . ؟ الأحياء كلها ترغب في اللذة . وتظن ان الخير في اللذة . فالحيوان يبحث عن اللذة ، ولا يعرف غاية غيرها ، والطفل ، والجاهل والعالم ، والشرير ، والفاضل ، كل منهم يرغب في اللذة . الجاهل يجد اللذة في جهالاته ، والفيلسوف يجد اللذة في فلسفته . ولكن هل يمكن أن يقال إن السعادة هي في اتباع اللذة ؟

إن رأي (ابن سينا) في اللذة لا يختلف بالجملة عن رأي (أرسطو) وغيره

من فلاسفه ما بعد الطبيعة ، الذين يقولون : إن اللذة في الفعل . فلكل فعل من الأفعال الانسانية قوة تحدته ، ولكل قوة من القوى الانسانية لذة تخصها . مثال ذلك : ان لذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية . فالشعور بكل ما يلائم هذه القوى يولد لذة . وهذه اللذة هي إدراك الكمالي . فكل من حصل على كمال ما ، وجد في الحصول عليه لذة . اذا كانت معرفة الحقيقة كمالاً ، وجدنا في الاطلاع عليها بهجة . الا أن الكمالي يختلف بالنسبة الى القوى النفسانية ، فمنها ما هو أتم كمالاً ، ومنها ما هو أدوم ، ومنها ما هو أبليغ . فكلما كانت الكمالي الذي تحصل عليه النفس أتم وأفضل ، كانت اللذة التي ندر كمالها أبليغ وأشد .

وقد يكون الكمالي في الخروج من القوة الى الفعل ، فاذا بطل الفعل لا يحصل المدرك على كمال ، ولا يشعر بشيء من اللذة ، ولا يشواق ، ولا ينزع إليها . مثال ذلك : حال الأكمة الذي يعلم أن في النظر الى الصور الجميلة لذة ، ويعلم أن ذلك حاصل للإنسان ، موجود ، ولا يستطيع أن يتصور تلك اللذة . وكذلك حال الجاهل الذي يعلم أن للعلم لذة ، وحال الأصم عند الإحسان . كل منهم يعلم أن هناك لذة ، ولكن من غير أن يدركها ، ويشعر بكيفيتها ، ويتصور ماهيتها . فاللذة اذن لا تحدث للإنسان إلا عند حصول الفعل ، ولا يولد الفعل لذة إلا اذا ادرك الفاعل بما وقع له من الكمالي بسببه ، فاللذة تنشأ اذن عن الشعور بالكمال ، وهذا الرأي شبيه برأي (ديكارت) و (ليبنز) من فلاسفة القرن السابع عشر .

على ان (ابن سينا) لا يرى السعادة في اتباع كل لذة ، بل يراها في الكمالي

والخير ، يدل على ذلك انقسام الذات عنده الى عالية ونخيسة . فيما قاله :
 « لا يجب أن يتوهم العاقل ان كل لذة فهي كلذة الحمار » (نجاة - ص ٤٧٩) ،
 نعم ان للبهائم حالة طيبة ولذيذة ، ولكن أية قيمة تكون لهذه الحالات
 الطيبة الحسية ، اذا نسبت الى الذات العالوية ؟ . الجاهل الذي لا يدرك
 الذات العالية ، ولا يشعر بها ، أشبه بالأصم الذي لا يدرك الألحان اللذيذة ،
 والآلحة الذي لا يشعر بالألوان الجميلة . ولكن عدم شعور كل منهم بتلك اللذة
 العالية لا يدل على عدم وجودها . بل كيف تقاس هذه اللذة العالية بتلك اللذة
 الحسية الحسية . نعم اننا في عالم المادة المظلم ، بمنعنا حجاب الحس والشهوة ،
 وانغماس بدننا في الرذائل ، من بلوغ المثل العليا التي نتطلبها ونحن اليها .
 ولكننا اذا خلعنا ربة الشهوة والغضب من أعناقنا ، وطالعنا شيئاً من تلك
 اللذة السامية ، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالاً طفيفاً خفيفاً (نجاة ٤٨٢) .
 فالذات المعنوية اذن في نظر (ابن سينا) أفضل من الذات المادية . ولذلك
 قال : « وأنت تعلم أنك إذا تأملت عويصاً يهك ، وعرضت عليك شهوة ،
 وبخيرت بين الطرفين ، استخففت بالشهوة ان كنت كريم النفس ، . وكثيراً
 ما يفضل الانسان الألم الفادح على اللذة السانحة . فاذا علم ان اللذة مستوقة
 الى اقتضاح ، أو خجل ، أو تعيير ، أو شوق ، أعرض عنها . وهذا كله دليل
 على أن الانسان الفاضل لا يتبع لذاته وشهواته كلها ، بل ينتخب منها ما هو موافق
 لاحكام العقل . ولذلك كانت الغايات العقلية السامية أكرم على النفس من
 الشهوات الحسية التي يحترقها العاقل ، ويستخف بها الحكيم . أما النفوس
 الحسية ، فإنها لا تدرك الا القريب ، ولا تبتهج الا بالمحسوس ، ولا تتطلع الى
 ما في الأمور العالية من الذات الدائمة . قال (ابن سينا) : « اذا كنت في البدن

وشواغله وعلاقته ، ولم تشتت الى كمالك المناسب ، أو لم تتألم بمحصول ضده ، فاعلم ان ذلك منك لامنه » . (اشارات - ٩٤) . يريد بذلك أن فقدان الاشتياق الى الكمال ، وعدم التألم من الجهل راجع اليئالا الى المعقولات . لأن اشتغال النفس بالشهوات ، واتصالها بالمادة يمنعها من الالتفات الى الملاء الأعلى . ولا تتصل النفس بالملاء الأعلى ، إلا اذا ارتقت عن شواغل المادة وعوائقها . حتى لقد قال ابن سينا : « ان النفوس السليمة التي هي علي الفطرة - اذا سمعت ذكراً روحانياً غشيها غاش ، شائق لا يعرف سيبه ، وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة ، يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش » . فالنفوس تستطيع اذن بما فيها من الاستعداد والشوق أن تصل الى شيء من السعادة في هذه الدنيا ، وذلك بالتأمل والتفكير في المبادئ الروحانية ، والاشتياق الى الخلود .

وقد قسم (ابن سينا) النفوس الى مراتب ، وقال : ان النفوس على اختلاف أنواعها قادرة على إدراك هذه اللذة الحقيقية قبل الموت . فاذا ترفعت عن الأمور المحسوسة ، وتطلعت الى المثل العليا ، أدركت من السعادة مالا يخطر على قلب من ينزع الى المادة ، ويتمسك بشواغلها .

فأجل سعيه بنفسه ، وأحسن مبتهج بذاته ، هو المبتدع الاول . ويتلوه في مراتب السعادة الجواهر العلوية التي تبتهج بذواتها ، وتتأمل ذات الاله . فكما كانت الجواهر قريبة من المبتدع الاول كانت أكثر كمالاً ، وأشد عشقاً واشتياقاً . وكلما ابتعدت عنه قلت سعادتها ، وخف كمالها . فكما تزداد حرارة الأجسام اذا كانت قريبة من منبع الحرارة ، كذلك تزداد سعادة الموجودات عند تقربها من منبع الكمال ، ومصدر النور .

ثم يتلو مراتب العقول المفارقة مرتبة العشاق المشتاقين . فهم من حيث هم عشاق قد نالوا قسطاً من الكمال ، وهم بما حصلوا عليه من الكمال مبهجون سعيدون . نعم انه قد يكون لهم أصناف من الأذى من حيث هم مشتاقون . لأن الشوق يولد العذاب ، الا ان هذا الأذى الذي يصيهم لذيذ ، وهذا الشوق الذي يحرك نفوسهم عذب .

ثم يتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة ، لا هي في المثل الأعلى ، ولا هي في الحضيض ، بل تارة تسمو ، وتارة تنحط من درجة الى درجة . ويتلو هذه المرتبة مرتبة أخرى هي في الحضيض الأسفل من المادة . قال ابن سينا ان هذه المرتبة هي « مرتبة النفوس المغموسة ، في عالم الطبيعة المنحوسة ، التي لامفاصل لرقابها المنكوسة » ، وأصحاب هذه النفوس هم بدون شك أشقى المخلوقات ، وأكثرهم بؤساً وأسوأهم حالاً .

فأنتم ترون أن سعادة كل موجود هي في تأمل الكمال على الوجه الذي ذكرناه ، أي في التطلع الى المثل العليا ، والتفكير في المبادئ السماوية ، التي يسميها (ابن سينا) بالعقول المفارقة .

ثم ان (ابن سينا) بعد أن ذكر أنواع ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها عاد الى ذكر أهل الكمال من النوع الانساني : فقال : « ان للعارفين مقامات ودرجات يخصصون بها ، وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم قد فضوها ، وتجردوا منها الى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم وأمر ظاهرة عنهم ، يستنكروها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها » - اشارات (ص - ١٠١) . ان هؤلاء العارفين الذين يشير إليهم (ابن سينا) هم المتصوفون ، الذين يتوصلون بالرياضة الى مشاهدات يعجز عن ادراكها الوهم ، وتكل عن

بيانها الالسة ، فيدركون مالا عين رأت ولا اذن سمعت . والمتصوفون في رأي ابن سينا هم أهل البهجة والسعادة في هذه الحياة .

وبما أناذا اصف لكم العارف كما وصفه ابن سينا في مقامات العارفين ، قال :

العارف هـش ، بش ، بسام ، يبجل الصغير من تواضعه ، كما يبجل الكبير ، وينبسط من الحامل ، كما ينبسط من النبيه . وكيف لا يش وهو فرحان بالحق ، وبكل شيء يرى فيه الحق ، ولا فرق عنده بين الكبير والصغير ، ولا يعرف الطمع سبيلاً الى قلبه . وهذا الخلق هو خلق الرضا ، والقناعة ، فلا يخاف العارف من هجوم شيء ، ولا يحزن على فوات شيء ، بل يفرح ويتبجح بما أدركه ، كما يتبجح العاشق بالوصول الى حبيبته .

العارف لا يعنيه التجسس والتجسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه الرحمة . واذا امر بالمعروف أمر برفق ناصح ، لا بعنف معير ، وذلك لشقيقته ووجهه .

العارف شجاع ، وكيف لا ، وهو معزل عن خوف الموت . وجواد ، وكيف لا ، وهو معزل عن محبة الباطل ، وصفاح للذنوب ، وكيف لا ، ونفسه أكبر من أن تجرحها ذلة بشر ، ونساء للأحقاد ، وكيف لا ، وذكره مشغول بالحق .

العارف يفضل التقشف على الترف ، ولربما ارتاد البهاة في كل شيء ، وأصفي الى الزينة ، وأحب من كل جنس أكرمه .

يمثل هذه الألفاظ الساحرة يصف (ابن سينا) العارف المتخلي عن شواغل البدن . والعارف ، الذي يستطيع على هذه الصورة ان يتنزه عن أدراان المادة ، ويرتقي الى المثل العليا ، سعيد بنفسه ، مبتهج بساوكه .

وقد فرق (ابن سينا) بين الزاهد ، والعابد ، والعارف . فقال : ان الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا . والعابد هو المواظب على العبادات . أما العارف فهو المنصرف بفكره الى الافق الأعلى ، والمستديم لشروق النور عليه . ولذلك كان زهد العارف اعراضه عما يشغل نفسه عن الحق ، فالزهد عنده تنزه ، والعبادة رياضة ، لا يطلب بها ثواباً ، ولا يتجنب بها عقاباً . وهو يريد الحق لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه به ، وتعبده له .

ولندكر الآن درجات العارفين في مراحل انتقلهم من الأحوال الجسمانية الى الأحوال الروحانية التي يجدون فيها السعادة .

تنقسم هذه الدرجات الى قسمين : (١) درجات السلوك (٢) ودرجات الوصول . فأول درجات السلوك درجة الارادة ، وهي ما يعتري المتطلع الى العالم الروحاني من الرغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى ، والاتجاه نحو الحق ، ويسمى صاحب هذه المرتبة بالمريد .

ثم تأتي درجة الرياضة ، لأن المريد محتاج اليها ، وهي نهى النفس عن هواها ، وامرها بطاعة مولاه (اشارات ١١٥) ، ومنعها من الالتفات الى سوى الحق .

ثم اذا بلغت الارادة بالمريد حداً أعلى من الأول ، صنعت له جلسات يطلع بها على نور الحق ، وهي جلسات لذينة ، كأنها بروق تومض اليه ، ثم تخمد عنه . وتسمى هذه الجلسات عند المتصوفين أوقاتاً . وقد يرتقي المريد الى أكثر من ذلك في الرياضة ، فيرى الحق في كل شيء .

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً يصير فيه الخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً ، ويتم له معارقة مستقرة ، كأنها صفة مستمرة .

ثم يرتقي من مرتبة أدنى الى مرتبة أعلى ، حتى يعبر درجة الرياضة ، ويتقرب من الله ، فيتمثل فيه جمال المبدع ، وتفيض عليه اللذات الحقيقية .

ثم انه ليغيب عن نفسه ، فلا يرى الا المعبود المبدع ، ولا يلحظ الا جمال الخلق ، وينسى نفسه ، وان لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة ، لا من حيث هي ذات زينة ، وهذه الدرجة هي أعلى درجات السلوك . ويلها درجات الوصول وهي تنتهي ، عند بعض المتصوفة ، الى المحو والفناء .

غير ان (ابن سينا) لم يصف لنا هذه الدرجات ، بل قال : «ان هذه الدرجات لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال فيها غير الخيال . ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشاهدة ، ومن الواصلين الى العين ، دون السامعين الى الأثر (اشارات ١٢١) » . وهناك لا يبقى ، كما قال «الطوسي» ، واصف ولا موصوف ، ولا سالك ولا مسالك ، ولا عارف ولا معروف ، أو كما قال الغزالي في (المنقذ من الضلال) : « هناك درجات يضيق عنها نطاق العقل ، ولا يحاول أن يعبر عنها ، بل الذي لا يسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول :

وكان ما كان بما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

تلك هي مقامات العارفين الذين يرتقون من نطاق الطبيعة الضيق الى فضاء العقل الواسع . وكل ما ذكرته حتى الآن من احوالهم دليل على ان النفس تستطيع ، في مذهب الشيخ الرئيس ، ان تتأل أوقاتاً من السعادة الحقيقية وهي في البدن . وذلك بتكميل قوتها النظرية بالعلوم ، وتهذيب قوتها العملية بالفضائل ، التي أصولها العفة ، والشجاعة ، والعدالة ، لا بتباع اللذة الحسية ، والشهوة العمياء ، بل بإيثار اللذة العالية المطابقة للحكمة ؛ وهذا ما يرفع النفس ،

ويبلغ بها درجات الكمال ، حتى لقد يصرفها عن هذا العالم الدنيء ، ويرتقي بها الى الملأ الأعلى ، حيث تستطيع بالرياضة أن ترى الحق ، وتتصل به ، وتدرك من السعادة درجة لا يمكن وصفها .

اما في الحياة الثانية فان النفس قد تدرك السعادة الحقيقية ، وقد تشقى شقاءً مؤقتاً ، أو شقاءً أبدياً . فسعادة النفس الحقيقية بعد الموت تنشأ عن تصور الانسان للمبادئ الروحانية تصوراً حقيقياً ، وتصديقه بها تصديقاً يقينياً على الوجه الذي ذكره (ابن سينا) في مقالة المبدأ والمعاد ، وكأنه ليس يتبرأ الانسان من هذا العالم وعلائقه ، الا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق ، وعشق الى ما هنالك يصده عن الالتفات الى ما خلفه ، وهذه السعادة الحقيقية كما قلنا لا تتم إلا بأصلاح الجزء العملي من النفس .

ولو قايستنا بين أحوال الناس في الآخرة لوجدناهم كما يزعم الشيخ الرئيس على ثلاثة أحوال : الحال الأول هو حال البالغين في فضيلة العقل والخلق مرتبةً عالية ، فهؤلاء لهم الدرجة القصوى من السعادة . والحال الثاني هو حال الجهال ، الا أن جهلهم ليس مضراً بهم ، فهم من أهل السلامة ، وإن كانوا ليس لهم ذخراً من العلم . والحال الثالث هو حال الذين كثر شرهم ، وعظم أذاهم في الدنيا ، والآخرة ، وهؤلاء ليسوا من أهل النجاة . فالنجاة ليست اذن مصروفة عن أهل الجهل ، الا ان سعادة العلماء اعلى مرتبة من سعادة الجهال ، كما ان سعادة الجهال أفضل من شقاوة الاشرار . وخير للإنسان ان يكون جاهلاً من ان يكون عالماً شريراً ، لأن البلاءة العمياء أحسن من الفطنة البتراء . فالذي يحصل العلوم ويعرف الكمال ، ويشتاق اليه من غير ان يتصف به ، أو يعمل ما يوسع له الوصول اليه ، اسوأ حالاً من أصحاب النفوس الساذجة ،

لأن الجاهل غير عارف بالكمال غير مشتاق اليه ، ولذلك كان العذاب أقرب الى العالم الشرير، منه الى الساذج الصالح .

فاذا كانت النفس شديدة الشوق الى ما اعتقدته من أحوال الحياة، زكية، كريمة ، قليلة العلائق بالبدن، فانها، اذا انفصلت عن الجسد، اتصلت بكما لها الذاتي، وتمتعت باللذة الحقيقية ، وتبرأت من النظر الى ما خلفها ، وأدركت السعادة الحقيقية . وإن كان لها الالتفات الى ما خلفته في الدنيا ، تأذت في الحسرة عليه . ان الالتفات الى أحوال الدنيا ، وتذكر مقتضيات البدن ، هو شأن النفوس الرديئة ، التي تتخيل بعد الموت جميع أنواع العقاب ، كما صور لها في الدنيا ، وتقاسيه بالصورة الخيالية ، التي لا تقل تأثيراً عن الصورة الحسية . فابن سينا يعتقد ان الانسان سيلاقي بعد الموت سعادة نفسانية ، وأن العذاب الذي سوف يقاسيه هو عذاب روحاني .

ويجدر بنا ، وقد أوضحنا أسباب سعادة النفس ، في الدنيا ، والآخرة ، أن نستشهد بقصة (سلامان وابسال) ، التي ذكرها الشيخ الرئيس في كتاب الاشارات ، لأن هذه القصة التي تخيلها (ابن سينا) هي احسن رمز ، لا بل أوضح صورة تبين بها سعادة النفس ، ودرجاتها ، وكيفية محاربتها للشهوات ، والتجرد عنها . والقصة التي اريد ان اذكرها هنا ليست قصة (سلامان وابسال) ، التي نقلها حنين بن اسحق من اللغة اليونانية الى العربية ، وترجمها (المسيو كارادوفو Carra de Vaux) في كتابه عن ابن سينا الى اللغة الفرنسية . فان هذه القصة التي اخترعها احد العوام — كما يقول الطوسي — ليست من كلام الشيخ ، ولا هي مطابقة لما ذكر في كتاب الاشارات . وأما القصة الحقيقية التي وضعها

(ابن سينا) فهي التي أورد ذكرها ابو عبيد الجوزجاني في فهرس تصانيف الشيخ الرئيس ، ونقلها عنه شارح الاشارات . وخلاصتها : أن (سلامان وابسال) كانا شقيقين ، وكانت أبسال اصغرهما سنّاً ، وقد تربى بين يدي أخيه ، ونشأ جميل الصورة ، عاقلاً ، متأديباً ، عالماً ، عفيفاً شجاعاً . فعشقه امرأة سلامان أخيه ، وقالت لزوجها : أخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك ، فأشار عليه سلامان بذلك ، وأبي أبسال مخالطة النساء ، فقال له سلامان ان امراتي بمنزلة ام لك فرضي أبسال بذلك ، ثم اكرمه زوجته سلامان ، واظهرت له عشقها في خلوة ، فانقبض أبسال من ذلك ، ولما علمت زوجة سلامان ان ابسالاً لا يطاوعها ، قالت لزوجها زوج اخاك بأختي ، ثم قالت لاختها : إني ما زوجتك بأبسال ليكون لك خاصة ، بل لكي أساهمك فيه . وليلة الزفاف جاءت امرأة سلامان بدلاً من اختها ، وبادرت تعانق ابسالاً ، وتضم صدره الى صدرها ، فلاح برق في السماء ابصر بضوئه وجهها ، فأزعجها ، وخرج من عندها ، وطلب من أخيه ان يعطيه جيشاً ، فتولى قيادته ، وحارب حتى فتح كثيراً من البلاد شرقاً وغرباً . ثم رجع الى وطنه مكللاً بالظفر ، وهو يحسب ان امرأة أخيه سلامان قد نسيته ولكنها عاودت حبها له ، ورجعت الى معاشقته ، فأبى ذلك ، وأزعجها ، ثم ظهر لهم عدو ، فوجه سلامان اخاه ابسالاً اليه ، الا ان امرأة سلامان فرقت في رؤساء الجيش أموالاً ليرفضوه في المعركة ، ففعلوا ، وظفروه الاعداء وتركوه جريحاً ، وبه دماء ، فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش ، والقمة حلة ثديها ، واغتذى بذلك ، الى ان انتعش ، وعوفي ، ورجع الى سلامان ، وقد أحاط به الاعداء ، واذلوه ، وهو حزين من فقد أخيه ، فأدركه ابسال ، واخذ الجيش والعدة ، وكر على الاعداء وبددهم ، وأمر عظيمهم ، وسوى الملك

لأخيه ، ثم اتفقت المرأة مع الطابخ والطاعم ، وأعطتهما مالا فسقياه السم ، واغتم من موته أخوه ، واعتزل عن ملكه ، وفوض الأمر الى بعض معاهديه ، ونابجى ربه ، فأوحى اليه بحقيقة الأمر ، فسقى المرأة ، والطابخ ، والطاعم ، ما سقوا أخاه وماتوا جميعاً .

وتأويل هذه القصة أن سلامان هو النفس الناطقة ، وأبسال هو العقل النظري ، أو هو درجة النفس في العرفان ، وامرأة سلامان هي القوة البدنية ، الأمارة بالشهوة والغضب ، وعشقها لأبسال هو ميلها لتسخير العقل ، كما سخرت سائر القوى ، وإباء أبسال هو تطلع العقل الى عالمه ، وأخت امرأة سلامان هي الملكة العملية ، والبرق اللامع من النعم المظلم هو الحطفة الالهية ، التي تسنح للانسان في اثناء الاشتغال بالأمور الفانية ، وإزعاج أبسال للمرأة هو أعراض العقل عن الهوى ، وفتح البلاد هو اطلاع النفس بالقوة النظرية على الملكوت ، ورفض الجيش له هو انقطاع القوى الحسية والخيالية عند عروج النفس الى الملأ الأعلى ، وتغذيته بلبن الوحش اشارة الى افاضة الكمال اليه عما فوقه من المبادئ ، والطابخ هو القوة الغضبية ، والطاعم هو القوة الشهوانية ، وتواطؤهم على هلاك أبسال اشارة الى اضمحلال العقل في شقوة العمر ، واهلاك سلامان ايأهم ترك النفس استعمال القوى البدنية في آخر العمر ، واعتزاله الملك ، وتفويضه الأمر الى غيره انقطاع تدبير النفس الناطقة عن البدن ، ومفارقتها لهذا العالم .

هذا مختصر من التأويل الذي ذكره شارح الاشارات ، ويمكننا ان نتخيل تأويلاً غيره . الا أن هذه القصة الرمزية ، وغيرها من القصص المنسوبة الى (ابن سينا) كقصة حي بن يقظان ، ورسالة الطير ، تدل كلها على ان النفس لا

تنال السعادة الحقيقية الا باعراضها عن الشهوات ، وتركها الملذات وتطلعها الى
الملا الأعلى ، لأن لذة التفكير والتأمل تشبه لذة العبادة .

ومن الرسائل التي تدل على هذا التجرد عن المادة ، وتدعو الى ضرورة
التطلع الى المثل الأعلى ، رسالة الطير التي طبعت مراراً ، ونقلها المسيو (مهرن)
الى اللغة الفرنسية من مجموعة رسائل (ابن سينا) الصوفية (١) .

يقول ابن سينا : « هل لأحد من اخواني أن يهب لي من سمعه ، قدر
ما ألقى اليه طرفاً من أشجاني ، عساه ان يتحمل عني بالشركة بعض أعبائها » .
إن هؤلاء الاخوان انذين سيحملون عنه بالشركة بعض أشجانه هم الاخوات
الذين جمعتهم القرابة الالهية ، وألفت بينهم المجاورة العلوية ، ولاحظوا الحقائق
بعين البصيرة ، « وجاؤا الوسخ ، ورين الشك عن السريرة » . وهؤلاء الذين الفوا
المجاورة العلوية هم الذين انسلخوا عن المادة ، وتجردوا عن الشهوات بايمانهم
وعقلهم : « ويلكم إخوان الحقيقة انسلخوا عن جلودكم » (صفحة ١١٥ ، جامع
البدائع) . ومن عجب أن الانسان ، الذي نورت جبلته بالعقل ، لا يزال
يبذل الطاعة للشهوات ، ويضيع على استئثارها صورته : « ويلكم ، إخوان الحقيقة ،
لا عجب ان اجتنب ملك سوءاً ، وارتكبت بهيمة قبيحاً ، بل العجب من البشر
اذا استعدى على الشهوات » .

وإليكم بعض ما جاء في رسالة الطير :

« برزت طائفة تقتنص ، فتصبوا الحباثل ، ورتبوا الشرك ، وهياؤا الاطعمة

(١) نشر مهرن (Mehren) هذه الرسالة في مجلة من الرسائل بين سنة ١٨٨٩ وسنة
١٨٩٩ في مدينة ايدن تقلاً عن أربع نسخ وجدها في مكتبي لندرة وليدن وقد طبعت مراراً
منها طبعة الآباء اليسوعيين في مجلة من المقالات لبعض مشاهير فلاسفة العرب ببيروت ، المطبعة
الكاثوليكية سنة ١٨١١ وطبعت أيضاً بجر في كتاب جامع البدائع سنة ١٩١٧

وتواروا في الحشيش ، وانا في سرية طير اذ لحظونا فصغروا مستدعين فأحسننا
بجنب وأصحاب . ما تخالج في صدورنا ريبة ، ولا زعزعتنا عن قصدنا تهمة ،
فابتدرونا اليهم مقبلين ، وسقطنا في خلال الحبال أجمعين ، فاذا الخلق ينضم على
أعناقنا ، والشرك يتشبث بأجنحتنا ، والحبال تتعلق بأرجلنا ، ففرعنا الى الحركة
فما زادتنا الا تعسيراً ، فاستسلمنا للهلاك ، وشغل كل واحد منا ما خصه من
الكرب عن الاهتمام لأخيه . وأقبلنا نتبين الحيل في سبيل التخلص زماناً ، حتي
انسينا صورة أمرنا ، واستأنسنا بالشرك واطمانا الى الاقفاص . وهذا شأن
النفوس عند اتصالها بالجسد لأنها تألف ، كما يقول في قصيدة النفس ، مجاورة الخراب
البلقع ، ويصدها الشرك الكثيف عن بلوغ غايتها ، ثم ان هذا الطير ، الذي
استأنس بالشرك ، ليلحظ مرة رقعة من الطير ، قد أخرجت رؤوسها وأجنتها عن
الشرك ، وبرزت عن أقفاصها تطير ، وفي أرجلها بقايا الحبال . فيقول : « فذكرني
ما كنت أنسيت ، ونعصت علي ما ألفت ، فكدت أنحل تأسفاً ، أو ينسل روحي
قلهاً » . ثم يناديهم ويناشدهم بالصحة المصونة ، والعهد المحفوظ ، فلا يتقربون
منه الا بعد أن ينفي عن صدورهم الريبة ، ثم يغتم النجاة ، ويطلبهم بتخليص
رجله عن الحبال فيقولون له : « لو قدونا لابتدرونا أولاً وخلصنا أرجلنا ، وأنى يشفيك
العليل » . ان هذه الحبال كما يقول بعد ذلك لن يقدر على حلها إلا عاقدها ، ثم
يطير حتى يبلغ جبل الاله ، ثم يشرد على الراحة يعد الانبتات ، ثم يطير حتى
يلعب المدينة التي تبوأها الملك الأعظم ، فيخرج من صحن ، ويدخل في صحن ،
حتى يرفع له الحجاب ، ويلحظ الملك في جماله الذي لا يمازجه قبح ، وكل كمال
بالحقيقة حاصل له ، وكل نقص ولو بالمجاز منفي عنه : كله لحسنه وجه ، ولجوده
يد ، « من خدمه فقد اغتم السعادة القصوى ، ومن صرمه فقد خسر الآخرة

والدنيا . وهكذا فان السعادة القصوى هي في نسيان الشهوات ، وخدمة
الأحد الحق .

وقد ختم (ابن سينا) رسالة الطير بقوله :

« وكم من أخ قرع سمعه قصتي ، فقال أراك مسّ عقلك مسّ أو ألمّ
بك لم ، ولا والله ما طرت ، ولكن طار عقلك ، وما اقتنصت ، بل اقتنص لبك ،
أني يطير البشر ، أو ينطلق الطير ، كأن المرار قد غلب في مزاجك ، واليبوسة
استولت على دماغك ، وسيلبك أن تشرب طبخ الاقيثيمون ، وتتعد الاستحمام
بالماء الفاتر العذب ، وتستنشق بدهن النياوفر ، وتترفه في الأغذية ، وتستأثر منها
المحسبة ، وتجتنب الباه ، وتهجر السهر ، وتقل الفكر ، فإننا قد عهدناك فيما خلا
ليبياً ، وشاهدناك فطناً ذكياً ، والله مطلع على ضمائرنا ، فانها من جهتك مهتمة ،
ولا اختلال حالك حالنا مختلف . ما أكثر ما يقولون وأقل ما ينجح ، وشر المقال
ما ضاع » .

إن هذه القصة ، كقصة حي بن يقظان ، وقصة سلامان وأيسال ، تدل على
أن النفس لا تنال السعادة الحقيقية إلا باعراضها عن الدنيا .

وهكذا فان سعادة النفس هي في اتباع الفضيلة لا في اتباع الشهوة ،
ونظرية (ابن سينا) في السعادة لا تختلف كما تروى بالجملة عن رأي سقراط
ورأي أفلاطون وأرسطو ، وهي مفعمة بروح التصوف الأفلاطوني المقتبس
من تعاليم مدرسة الاسكندرية ، فالنفس تغيب عن ذاتها ، وتبتهج بمشاهدة الله
واتصالها به ، ولكنها لا تقف في الله ، ولو ارتقت الى أعلى من ذلك لسقطت
وهلكت ، فابن سينا يصرح بالاتحاد ، ولكنه لا يصرح بالمحو والفناء ، ولكن
درجات الوصول التي أشار إليها لم تترك بين الخالق والمخلوق درجة واحدة
يمكن الصعود عليها ، ولا خيطاً يمكن تبيينه ، فكأن الانسان في سلوكه

ووصوله يتقرب دائماً من النور ، ولكن من غير أن يصبح هو نفسه منبعاً للنور .
ثم إن مذهب (ابن سينا) في الخير هو مذهب التفاؤل ، ونظريته في اللذة
نظرية الكمال ، ورأيه ، في التجرد عن المادة وشواغلها للوصول الى السعادة
الحقيقية ، هو رأي المتصوفين ، كآث سعادة الانسان في الدنيا لا تكون الا
بالاعراض عن الدنيا ، وعدم التفكير في أوهامها .

وهذا كله يدل على أن فلسفة (ابن سينا) سضيئة بنور التصوف والتكشف .
ولا تظنوا أن هذا النور الضئيل قد أظلم في العصر الحاضر ، إن مدنية هذا العصر
قد تلوثت بأدران المادة ، ولعل هذه الأدران لا تزول الا اذا انغمست ذبالة
الحياة في قليل من زيت التصوف . ماذا يفعل البطالون ، ماذا يفعل الجائعون
اذا فقد العدل ، الاجتماعي ؟ . أفيسترون على عبادة المادة والمادة لا تغذيهم ؟
ليرجعوا الى الحياة الفكرية ، لعل في الحياة الروحية غذاء لهم .

وهذه الحياة الروحية لاتنافي التقدم ، والانتاج ، والتطور ، والحركة ،
والأخذ بأسباب المدنية . انها تتخذ العلم وسيلة للسيطرة على المادة ، وتسخر الكون
لاغراض الانسان . ولا غرو فالشيخ الرئيس يؤمن بالعقل والعلم ، ويعتقد أن
السعادة القصوى لا تدرك الا عن طريق العلم . وهذا نتيجة طبيعية لمذهب
التفاؤل ، وفلسفة الخير . فلنرحب اذن بآراء هذا الحكيم ، الذي هام بالمثل الأعلى ، وآمن
بالفكر ، وكان كثير الثقة بالفطرة الانسانية .

* * *

أيها السادة ! — استمعوا لي قبل الانتهاء من كلامي ان اذكركم بوصية من
وصايا (ابن سينا) ، فقد أوصى الشيخ الرئيس في كتاب الاشارات انه يجب صون
هذا العلم ، وحفظه ، وعدم اذاعته بين الناس . قال : « ايها الأخ ! اني قد منحضت
لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق ، والقيمتك قفي الحكم في لطائف الكلام ،

فصنه عن الجاهلين والمتبذلين ، ، وقال ايضاً : « فان اذعت هذا العلم ، او اضعته ، فالله بيني وبينك ، وكفى بالله وكيلاً . فاننا على يقين من انني لم اخالف وصية ابن سينا ، ولا اضعته علمه ، بل اذعت افكاره ، بين الذين يعرفون قيمتها ، وذكرت حاله لكم ، وانتم اصحابه الذين تحبونه . ولا شك انكم تخالفونه في ميله الى جعل هذا العلم مكتوماً ، لأن الحقيقة يجب ان تزداع بين الناس أجمعين ، ولا أزيد على ان اقول مع الحكماء :

« لو كانت لي كل الحقائق ولم يكن لي ان أضيعها ، لفضلت الظلمة على النور ، والجهل على العلم ، والضلال على الحقيقة » .

صحيح صليبا

فهرس المواد

٥٣	تباين مذهب الحكيمين في	٧	توطئة
	تدوين العلوم وتأليف الكتب	٩	مصادر عن الفلسفة العربية
٥٣	المثل عند الفارابي	٩	١ - أهم المصادر العربية
٥٤	حدوث العالم	١٢	٢ - أهم المصادر الأعجمية
٥٧	اتفاق الحكيمين في الأصول	١٩	المحاضرة الأولى
	واختلافها في الفروع		فلسفة أفلاطون - الأفلاطونية
٥٩	المحاضرة الثالثة		الحديثة - الفلسفة العربية
	جمهورية أفلاطون والمدينة الفاضلة	٢٢	طرق انتقال فلسفة أفلاطون
٦٠	وصف المدينة الفاضلة		الى اللغة العربية
٧٠	المدينة الجاهلة	٢٨	نظرية المثل
٧٠	المدينة الضرورية	٣٠	صفات الخير الأعلى .
٧٠	المدينة البدالة	٣٩	المحاضرة الثانية
٧١	مدينة الكرامة		الفارابي والجمع بين رأيي الحكيمين
٧١	مدينة الحسة والشقوة		أفلاطون وأرسطو
٧١	مدينة التغلب	٤٠	أدوار الفلسفة العربية
٧١	المدينة الجماعية	٤٢	حياة الفارابي وصفاته
٧١	المدينة الفاسقة	٤٧	أفلاطون وأرسطو عند الفارابي
٧١	المدينة المتبدلة		في منزلة واحدة
٧٢	المدينة الضالة	٤٨	إيمان الفارابي بوحدة الفلسفة
٧٤	مذهب الفارابي في الأخلاق		
٧٥	رئيس المدينة الفاضلة		

١٠٩	٣. — وحدة قوى النفس
١٠٩	النفس النباتية
١٠٩	النفس الحيوانية
١١١	النفس الانسانية
١١٤	وحدة النفس وهويتها
١١٦	٤. — اكتساب النفس للمعرفة
١٢٠	٥. — خلود النفس
١٢٤	المحاضرة السادسة
	نظرية ابن سينا في السعادة
١٢٥	العناية الالهية
١٢٦	الخير والشر
١٢٨	ماهية السعادة
١٣٢	مقامات العارفين
١٣٦	احوال النفس في الآخرة
١٣٧	قصة سلامان وأيسال
١٤٠	رسالة الطير
١٤٢	فلسفة ابن سينا مضيئة بنور التصوف

٧٨	رأي الفارابي في المدينة الفاضلة
٨١	المحاضرة الرابعة
	نظرية الفيض عند ابن سينا أو
	صدور الموجودات عن الخالق
٨٢	رأي أرسطو في قدم العالم
٨٤	ما هي نظرية الفيض
٨٤	مبادئ نظرية الفيض
٨٤	١. — تقسيم الموجودات الى ممكن وواجب
٨٦	٢. — لا يصدر عن الواحد الا واحد
٨٧	٣. — التعقل آلة للوجود
٨٨	كيف تصدر الموجودات عن الأول
٩٥	تحليل نظرية الفيض
١٠١	المحاضرة الخامسة
	نظرية النفس عند ابن سينا
١٠٣	١. — إثبات النفس
١٠٧	٢. — حدوث النفس



أبو عيسى

١٢٦	١٢٥	١٢٤	١٢٣	١٢٢	أبسال - ١٣٥
١٣١	١٣٠	١٢٩	١٢٨	١٢٧	أبقراط - ٥٠
١٣٦	١٣٥	١٣٤	١٣٣	١٣٢	ابن أبي أصيبعة - ٤٤ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٦٠
١٤٢	١٤٠	١٣٩	١٣٨	١٣٧	ابن باجة - ٢٠
		١٤٤	١٤٣		ابن خلدون - ٤٠ ٤٣ ٦٣ ٩٥
				ابن صاعد - ٤٤	ابن خلكان - ٤٤ ٤٥
				ابن طفيل - ٨٣	ابن رشد - ٢٠ ٢١ ٢٢ ٤٧ ٤٨
				ابن النديم - ٢٢ ٢٣ ٤٢	٨٣ ٨٦ ٩٩
				ابن نعيمة - ٣٦	ابن زرعة (أبو علي) - ٢٣ ٤٠
				ابن المقفع - ٤٠	ابن سبعين - ٢٠ ٢١ ٤٦ ٤٧
				أبو البشر (متى بن يونس) - ٤٠	ابن سينا - ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٣٠
				أبو عبيد الجوزجاني - ١٣٨	٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٧ ٤١ ٤٣
				أبو المعالي - ٨٦	٤٦ ٤٤ ٥٢ ٥٣ ٥٧ ٨١
				أبو الهذيل العلاف - ٤٠ ٤١	٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧
				إخوان الصفاء - ٢٧	٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣
				آرسطو - ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣	٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩
				٢٤ ٣٠ ٣١ ٣٣ ٣٦ ٣٧ ٣٨	١٠٠ ١٠١ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٤ ١٠٥
				٤٩ ٤٨ ٤٧ ٤٦ ٤٤ ٤٢ ٤٩	١٠٦ ١٠٧ ١٠٨ ١٠٩ ١١٢ ١١٣
				٥٧ ٥٦ ٥٤ ٥٣ ٥٢ ٥١ ٥٠	١١٤ ١١٧ ١١٨ ١١٩ ١٢٠ ١٢١
				٩٧ ٨٤ ٨٣ ٨٢ ٨١ ٦٣ ٥٩	

توماس داكينو - (القديس) -
 ١١١ ٣٧ ٢٢
 توماس مور - ٥٩
 تيوفراست - ٤٩
 ثابت بن قرّة - ٤٠
 جاحظ - ٤٠
 جالينوس - ٣٩ ٥٠
 جوبيتر - ٢٧
 حنين بن اسحاق - ٢٢ ٤٠ ١٣٧
 داروين - ٧٢
 دنيس السيراكوزي - ٢٤
 ديكرت - ١٠٤ ١٠٥ ١٢٩
 روسو (جان جاك) - ٦٤
 زرادشت - ٣٦
 زينون - ٣٤
 سبنسر - ٦٨ ٧٤
 سرجون الرومي - ٢٣
 سعاديا - ٢٠
 سقراط - ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٩ ٤٢
 ١٠٣ ٦٣
 سلامان - ١٣٧ ١٣٨
 سنت آنسلم - ٢١
 سيف الدولة - ٤٣ ٤٤ ٤٥
 الشهرستاني - ١٩ ٢٠ ٢٣ ٤١ ١٠٨
 شوقالية - ٣٧

٩٩ ١٠٣ ١٠٧ ١١٣ ١٢٢
 ١٢٨ ١٢٩
 اسحاق بن حنين - ٢٣ ٤٠
 الاسكندر - ٥٢
 آسين بلاسيوس - ٨٣
 أوغوستونس (القديس) - ٢١ ٣٣
 أوغسطوس (الملك) - ٤٩
 أفلاطون - ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣
 ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠
 ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧
 ٣٩ ٤١ ٤٢ ٤٧ ٤٨ ٥٠ ٥١
 ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨
 ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٥ ٦٦
 ٦٧ ٧٤ ٧٥ ٧٧ ٧٨ ٨١ ٩٢
 ٩٧ ٩٩ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٦ ١٠٧ ١١٣
 ١٢٣ ١٤٢
 أفلوطين - ٢٤ ٣٥ ٣٦ ٥٥ ٥٦
 ٨٦ ٩٦ ٩٧ ١٠٣
 امونيوس - ٥٥
 اندرونيقوس - ٤٩
 بروكلوس - ٢٤ ٣٦ ٥٦
 بريكليس - ٢٥
 بطليموس - ٩٨
 بلوتارك - ٢٣
 بلوتن (راجع : أفلوطين)

كاتبانيللا - ٦٠	الشيخ الرئيس (راجع : ابن سينا)
كريتياس - ٢٤ ٢٥	الطوسي - ٧٧ ١٣٥ ١٣٧ ١٣٩
كليوباترا - ٤٩	عبد الملك بن مروان - ٢٣
الكندي - ٣٦ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٤	عمرو بن العاص - ٢٣
لينز - ١٢٩	الغزالي - ٢٠ ٥١ ٩٩ ١٠٠ ١١٨
المأمون - ٤٠	١٣٥
معاوية - ٢٣	غوثيه (ليون) - ٨٣
المعلم الثاني (راجع : الفارابي)	غوريادن (الامبراطور) - ٣٦
المنصور - ٤٠	الفارابي - ٢٠ ٢٢ ٢٨ ٣٢ ٣٦ ٣٩
مهرن - ١٤٠	٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦
موسى بن ميمون - ٢٠	٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣
موسى (النبي) - ٣٤	٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠
النظام - ٤٠	٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧
نومينيوس - ٣٤	٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥
نيتشه - ٧٢ ٧٣ ٧٤	٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢
هرقليت - ٢٦	٨٣ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠
هوبس - ٧٤	فرفوريوس - ٢٤ ٣٦ ٣٩
هيبوداموس - ٥٩	فرويد - ٤٣
واصل بن عطاء - ٤٠	فلوجل - ٤٢
يحيى بن عدي - ٢٢ ٤٠	فيثاغورس - ٣٤
يحيى النحوي - ٢٣	فيدون - ٢٩
يزيد بن معاوية - ٢٣	فيلون الاسرائيلي - ٢٤ ٣٤ ٣٥
يوحنا بن حيلان - ٤٢ ٤٤ ٤٩	القفطي - ٤٦
يوحنا الدمشقي - ٢٣	كارادوفو - ٧٣ ١٣٧

الكتب

الجمهورية (لأفلاطون) — ٢٢ ٢٥ ٢٨	آراء أهل المدينة الفاضلة (للفارابي) —
٣٠ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٥٥ ٥٩ ٦٠	٢٢ ٤٢ ٤٦ ٤٧ ٦٠ ٦١ ٦٢
٦١ ٦٣ ٦٦ ٦٧ ٧٤ ٧٥ ٧٨	٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠
حي بن يقظان (لابن سينا) — ٢١	٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٦ ٧٧ ٧٩ ٩٥
١٣٩ ١٤٢	٩٦
حي بن يقظان (لابن طفيل) — ٨٣	اخبار الحكماء (لإسحاق بن حنين) — ٢٣
الرد على أرسطاطاليس (ليحيى النحوي)	الامارات (لابن سينا) — ٢١ ٧٧
— ٢٣	٨٥ ٨٦ ٨٩ ١٠٤ ١٠٧ ١٣١
رسائل في الحكمة والطبيعات (لابن	١٣٢ ١٣٣ ١٣٤ ١٣٥ ١٣٧
سينا) — ٩٣ ١١٤ ١١٦	١٣٩ ١٤٣
رسالة الطيور (لابن سينا) — ١٤٠ ١٤١	الانبياء (لأفلوطين) — ٣٦ ٩٦
زرادشت (لنيتشه) — ٧٣	اوتيفرون (لأفلاطون) — ٢٣
سطس (لأفلاطون) — ٢٢	الايتولوجيا (لأفلوطين) — ٣٦ ٥٥
السياسة المدنية (للفارابي) — ٤٦	٥٨ ٥٦
السفسطائي (لأفلاطون) — ٢٢ ٣٤ ٣٥	باومنيدي (لأفلاطون) — ٣٥ ٥٥
السماء والعالم (لأرسطو) — ٥٥	بروتوغوراس (لأفلاطون) — ٢٣
السياسة (لأفلاطون) — ٢٢	التأملات (لديكارت) — ١٠٤ ١٠٥
الشفاء (لابن سينا) — ٢١ ٨٣	التساعات (لأفلوطين) — ٨٦ ٩٦
٨٩ ١٠٣ ١٠٦ ١١٣	١٠٣
الطبيعة (لأرسطو) — ٤٧	تهافت الفلاسفة (للغزالي) — ٢٠ ٩٩
طويقا (لأرسطو) — ٥٤	تبه ت (لأفلاطون) — ٦٦
	جامع البدائع (بمجموع رسائل لابن
	سينا) — ١٤٠

المجسطي (لبطليموس) - ٩٨	طيبارس (لأفلاطون) - ٩٢ ٥٥ ٢٢
مدينة الشمس - ٦٠	غورجياس (لافلاطون) - ٢٣ ٢٢
الملل والنحل (للشهرستاني) - ١٩	٢٥ ٣٣ ٧٤
٢٣ ٤٠ ٤١ ١٠٨	فاذن (لافلاطون) - ٢٣ ٢٢
المناسبات (لافلاطون) - ٢٢	فدر (لافلاطون) - ٢٣
المنتقد من الضلال (للغزالي) - ٥١	فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة
٨٣ ١٣٥	من الاتصال (لابن رشد) - ٨٣
منطق المشرقين (لابن سينا) - ٣٨	الفهرست (لابن النديم) - ٤٢ ٢٣ ٢٢
مينون (لافلاطون) - ٢٣	قصة سلامان وابسال - ١٤٢ ١٣٧
النجاة (لابن سينا) - ٨٩ ٨٨ ٨٦	كريتون (لافلاطون) - ٢٢
٩٠ ٩١ ٩٣ ٩٤ ١١٧ ١١٨ ١١٩	الكشف عن مناهج الادلة (لابن رشد)
١٢٦ ١٣٠	- ٨٦
النفس (لأرسطو) - ١٠٣	العقد الاجتماعي (لروسو) - ٦٤
النواميس (لافلاطون) - ٢٢	اللاهوت (لبروكلس) - ٥٦
ينابيع المعرفة (ليوحنا الدمشقي) - ٢٣	المائدة (لافلاطون) - ٣١

المزاهب الفلسفية

الفلسفة المشرقية - ٢١	الافلاطونية الحديثة - ٨٢ ٣٥ ٢٢
المانوية - ٩٢	٩٦ ٨٣
مذهب التفاؤل - ١٢٨	الحكمة المشائية - ٢١
المذهب العضوي - ٦٨	الرواقيون - ٣٥
النشوء والارتقاء - ٧٤	الفلسفة الاسكندرانية - ٣٦ ٣٥
نظرية الفيض ٨١ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧	٤٩ ٨٢ ٨٤ ١٤٢
٩٩ ٩٨	الفلسفة الكونية - ٧٩

الاماكن

٤٩ —	حراڻ	٦٥ ٢٤ —	آئينا
٤٠ —	دار الحكة	٦٥ —	اسبارطة
٤٣ ٢٣ —	دمشق	٤٩ —	الاسكندرية
٤٩ —	رومية	٢٤ ١٩ —	الاكاديبا
٣٦ —	صور	٤٩ ٣٩ —	انطاكية
٤٢ —	فاراب	٥٩ —	ايونيا
٢٤ —	كولون	٣٢ —	بغداد
٤٩ —	مرو	٢٤ —	بلوبونيز
		٥٩ —	توريوم

للمؤلف

- ١ - دراسة عن فلسفة ابن سينا (باللغة الفرنسية) باريز ١٩٢٦ ، وعنوانه :
S ALIBA (DJEMIL) - Etude sur la métaphysique d'Avicenne.
Paris, Les Presses Universitaires de France 1926 .
- ٢ - ابن سينا (منتخبات مع مقدمة عن حياة ابن سينا وفلسفته) ، دمشق ،
مكتب النشر العربي ١٩٣٧
- ٣ - من أفلاطون الى ابن سينا (محاضرات في الفلسفة العربية) ، الطبعة
الثالثة ، المكتبة الكبرى للتأليف والنشر دمشق ١٩٥١ .
- ٤ - علم النفس ، (الطبعة الثانية) ، المكتبة الكبرى للتأليف والنشر ، ١٩٤٨
- ٥ - دروس الفلسفة ، المنطق ، مكتبة العلوم والآداب دمشق ١٩٤٤
- ٦ - من الخيال الى الحقيقة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٦
- ٧ - تقرير عن المعارف في الجمهورية السورية خلال عام ١٩٤٦ ، مطبعة
الجمهورية السورية .
- ٨ - الرسالة الجامعة ، من مطبوعات المجمع العلمي العربي ، دمشق ١٩٤٨
- ٩ - المنقذ من الضلال (مقدمة عن حياة الغزالي وفلسفته) مع الدكتور
كامل عياد ، الطبعة الرابعة ، المكتبة الكبرى للتأليف والنشر ١٩٥١
- ١٠ - حي بن يقظان (مقدمة عن حياة ابن طفيل وفلسفته) مع الدكتور
كامل عياد ، مكتب النشر العربي ، دمشق ١٩٣٥
- ١١ - المنطق وطرائق العلم العامة ، (مع الدكتور كامل عياد) مكتبة العلوم
والآداب دمشق ١٩٤٨
- ١٢ - ابن خلدون (دراسة وتحليل ومنتخبات) مع الدكتور كامل عياد ،
مطبعة ابن زيدون دمشق ١٩٣٤

المكتبة الكبرى للتعريف والنشر لصاحبها على فرحات بدشق

تطبع وتنشر كافة المؤلفات العاملة على خدمة الثقافة العامة .
تغذي جمهور القراء بنتاج الفكر العربي الحديث .
وتعمل على تقوية الروابط الثقافية بين الأقطار العربية .

Bibliotheca Alexandrina



0405275



مطبعة المكتبة